
UC-NRLF
$B 45 774


UNIVERSITY OF CALIFORNIA
JAMES·K·MOFFITT·FUND
№.
Let there be light!



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

ANTI-PRAGMATISME

EXAMEN DES DROITS RESPECTIFS DE L'ARISTOCRATIE INTELLECTUELLE ET DE LA DÉMOCRATIE SOCIALE

PAR

ALBERT SCHINZ

Professeur à l'Université de Bryn Mawr (Pensylvanie)

Sapere aude.

(HORACE.)

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909

ANTI-PRAGMATISME

ANTI-PRAGMATISME

EXAMÊN DES DROITS RESPECTIFS DE L'ARISTOCRATIE INTELLECTUELLE ET DE LA DÉMOCRATIE SOCIALE

PAR

ALBERT SCHINZ

Professeur à l'Université de Bryn Mawr (Pensylvanie)

Sapere aude.

(HORACE.)



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1909

A M. TH. RIBOT

DE L'INSTITUT



ANTI-PRAGMATISME

AVANT-PROPOS

Odi profanum vulgus et arceo.
(HORACE.)

Le pragmatisme n'est qu'un terme nouveau pour désigner l'opportunisme philosophique. Comme doctrine, il ne se soutient pas. Mais le pragmatisme, comme révélant un état d'esprit contemporain, a une profonde signification.

Nous déclarons le pragmatisme mauvais ; non pas certes dans ses conséquences morales (qui, du reste, ne doivent pas compter en philosophie), mais parce qu'il introduit dans notre façon de penser un esprit de sophistique dégradant. Le pragmatisme, sous sa forme systématique moderne, n'aurait guère été possible autrefois. Il l'est devenu cependant depuis que les savants et les penseurs croient devoir donner en pâture à un public incapable de s'intéresser vraiment à leurs recherches et à leurs spéculations, un public qui au fond veut simplement s'en amuser, comme il s'amuse de tout, le public de nos démo-

craties modernes. Nous nous laissons flatter par les applaudissements de la foule, et pour les obtenir nous condescendons à descendre au niveau de ceux que, comme penseurs, nous devrions mépriser: science populaire, art populaire, théologie populaire — il ne manquait plus qu'une chose: philosophie populaire. On nous la sert aujourd'hui. Quel triomphe pour une mauvaise cause !

Il y a autre chose. Notre esprit moderne, dit de tolérance, nous empêche de frapper quand il convient de frapper, et notre souci d'équité, dite scientifique, nous fait craindre à l'excès de prendre position vigoureusement, à l'occasion, contre certaines idées exprimées autour de nous. Qu'on nous serve n'importe quelle concoction, dite philosophique, nous croyons devoir y toucher avec tant d'égards que nous avons presque l'air de l'approuver. Il y a pourtant des théories qu'au nom de notre probité philosophique nous ne devons pas tolérer. Le pragmatisme en est une. Il doit être étouffé dans son berceau. Nous interprétons mal, à son propos, le principe, non faux en soi, de la critique moderne : cela est, donc cela doit être.

Mais le pragmatisme, en voulant nous entraîner trop loin, va peut-être nous sauver. Ce sera la goutte d'eau qui fera déborder le vase des malentendus philosophiques. Voici assez longtemps que nous errons. Grâce au pragmatisme les aveugles finiront peut-être par voir la mauvaise voie dans laquelle

nous nous sommes engagés ; les sourds finiront par entendre la cacophonie de la « pensée démocratique » ; et ceux qui ont été paralysés par l'enchevêtrement désespéré dû à nos complaisances de savants seront délivrés de leur ankylose et reprendront leur marche.

William James lui-même, en discutant l'importance de la révolution que devait opérer le pragmatisme, a osé rappeler, à titre de comparaison, la Réforme du xvi[e] siècle. S'il pense à la conversion du grand public aux idées pragmatiques, nous envisageons qu'elle est accomplie depuis quelque temps déjà et que notre âge est aussi pragmatique qu'il est possible de l'être. S'il veut parler d'une réforme philosophique, il n'a peut-être pas tort ; mais nous voudrions oser espérer que, pour les gens réfléchis au moins, les pragmatistes ne seront pas envisagés comme des Luther et des Calvin modernes, mais comme des vendeurs d'indulgences philosophiques qui ont précédé les vrais réformateurs et les ont rendus nécessaires.

Qu'on nous entende bien cependant. Nous ne reprochons nullement à la société d'être pragmatique c'est-à-dire de veiller à ses intérêts ; nous trouvons cela parfaitement légitime au contraire, et du reste le mot « intérêts » peut être pris dans le sens le plus large et, si on veut, le plus élevé. Mais nous reprochons à une école de philosophes modernes de vouloir forcer, pour ainsi dire, la philosophie imper-

sonnelle, la science amorale, la nature indifférente à parler le même langage que nos aspirations et que nos passions — et, même, nous le voulons bien, que nos *généreuses* aspirations, que nos *nobles* passions. Nos prédispositions naturelles et psychiques (dans les domaines moraux, sociaux, religieux) sont, pour la science, des phénomènes à constater, non à légitimer. Les temps de la scolastique devraient être passés pour jamais.

Et ceci nous amène à ajouter quelques mots encore à cet avant-propos: Si d'aucuns voulaient voir dans ces pages des attaques contre l'Amérique, le pays du pragmatisme, et si, particulièrement certains journalistes d'Outre-Mer se plaisaient à y chercher des sujets d'articles sensationnels et venimeux comme ils en sont coutumiers, — ce ne serait pas la première fois que nous leur servirions de tête de Turc, — nous leur disons d'avance qu'ils n'ont rien compris à notre livre. Sans doute la philosophie *pragmatiste* ayant ses racines dans les dispositions *pragmatiques* de l'homme, il était difficile de ne pas s'occuper de ces dernières, et il est presque inévitable que le lecteur superficiel s'imagine que nous voulons étendre la critique que nous adressons à une philosophie théorique, ainsi qu'à une conception pragmatique de la vie. Toutefois nous ne disons rien de pareil. Nous ne blâmons nullement l'Amérique pour ses idées pragmatiques, pas plus qu'aucun autre pays; nous avons insisté sur cette distinction à plusieurs

reprises en sorte que *ceux qui savent lire* ne s'y tromperont certainement point [1].

Qu'on ne nous prête donc point gratuitement des opinions sur l'Amérique ; nous n'en avons point exprimé, et en essayant d'en deviner on se tromperait presque certainement. Qu'on se borne à voir ce qui a été mis dans ces pages, des opinions décidées sur le pragmatisme comme doctrine philosophique. Le problème que nous discutons, des relations de droits entre l'aristocratie intellectuelle et la démocratie moderne, est du reste infiniment trop large pour pouvoir être réduit aux proportions d'une appréciation de la valeur en soi de la civilisation américaine. Tout ce qu'il convient de dire maintenant le voici : Si nous avons parlé davantage de l'Amérique que des autres pays quand il s'est agi de discuter les relations du pragmatisme avec la vie, c'est que nous n'étions pas absolument libre dans notre choix. C'est en Amérique d'abord que le pragmatisme, comme philosophie, a été formulé sous sa forme la plus nette et la plus logique ; cette raison eût pu suffire. Mais en même temps, il y en avait une autre plus décisive : Quoique bien certainement l'esprit pragmatique se retrouve dans tous les pays, nous devions emprunter nos illustrations à l'Amérique, à peu près comme un géologue qui

1. Nous avons même approuvé ces dispositions ici, et souvent ailleurs : voir par exemple notre article *Mercantilisme et esthétique en Amérique*, dans *La Revue* (ancienne Revue des Revues), juin 1906

voudrait étudier certains minéraux répandus sur la surface entière de notre globe, et qui irait non pas nécessairement là où il trouverait le plus grand nombre d'exemplaires, mais là où il trouverait les plus variés et les plus caractéristiques.

Or, l'Amérique, moins empêchée par des traditions sociales de toutes sortes, manifeste plus clairement, c'est-à-dire moins mélangé d'éléments hétérogènes, l'esprit pragmatique qui est l'esprit moderne.

La thèse qui a présidé à la composition de ce livre, à savoir qu'il y a un conflit entre la vérité intellectuelle et la vérité morale, conflit que toutes les ratiocinations du monde ne supprimeront pas, car il est irréductible, conflit qu'il vaudrait bien mieux accepter une fois pour toutes, sans tergiverser, comme un fait dont, du reste, personne n'est responsable, a été plus d'une fois déjà exposée par nous, surtout sous forme d'articles de revues en France et en Amérique. Quelques-unes de ces études antérieures nous ont même semblé à leur place dans ce volume. Nous devons, en terminant, remercier MM. Ribot, de la *Revue philosophique*, Woodbridge, du *Journal of Philosophy*, et Burns Weston, du *Internationpl journal of Ethics*, de nous avoir autorisé à les reproduire.

PREMIÈRE PARTIE

PRAGMATISME ET INTELLECTUALISME

PREMIÈRE PARTIE

PRAGMATISME ET INTELLECTUALISME

Une science ne peut être normative en tant que théorique.

(Lévy-Bruhl.)

CHAPITRE PREMIER

LES PRINCIPES DU PRAGMATISME

But du Pragmatisme : renverser la conception traditionnelle des relations de vie et philosophie : celle-ci ne doit pas constater le vrai, mais le décréter. — II. Les trois arguments fondamentaux du Pragmatisme : 1) Les philosophies intellectualistes n'ont pu nous satisfaire, cela crée une présomption en faveur du Pragmatisme ; 2) l'homme est, de fait, toujours pragmatique dans sa pensée, donc le Pragmatisme est la philosophie naturelle et la seule dont nous soyons capable ; 3) le Pragmatisme prétend posséder dans son critère de « l' opportun » une base d'entente de toutes les philosophies ; « l'opportun » étant un principe qui leur est commun à toutes. — III. Réfutation de ces trois arguments : 1) toutes les philosophies intellectuelles pourraient être fausses, il n'en résulte nullement une présomption en faveur de la méthode pragmatique ; 2) du fait que tous les philosophes soient, au fond, subjectifs comme les pragmatistes, il ne résulterait aucune supériorité du pragmatisme de principe ; il en résulterait, ou bien que les autres philosophies valent autant que celle du Pragmatisme, ou bien que le Pragmatisme ne vaut pas plus qu'elles : 3) pour décider si le Pragmatisme offre un principe scientifique d'unité, il faut distinguer d'abord le principe de « l'opportun » *pragmatique*, d'avec celui de « l'opportun » *scientifique* de savants comme Poincaré que les Pragmatistes essayent en vain de compter comme un des leurs, l'un, le dernier, est un « opportun » intellectuel, l'autre est réellement (sans

qu'on le dise) un opportun « moral ou social ». Exemple du système géocentrique, qui d'après le pragmatisme scientifique sera toujours faux, tandis que d'après le pragmatisme moral (ou anglo-saxon) aurait été juste au moyen âge et serait faux aujourd'hui. Le fond de la question : accepte-t-on ou non le principe de contradiction? Dans le premier cas le pragmatisme ne se distingue plus de l'intellectualisme et le mouvement pragmatique est néant, dans le second cas on nie la possibilité de toute philosophie, naturellement le Pragmatisme y compris. — Essais des Pragmatistes de sortir de cette impasse : Thèses compromettantes de Schiller. Théorie de la « Vérité » de James, laquelle, quand on en considère l'esprit et non la lettre, arrive à livrer le Pragmatisme pieds et poings liés à la merci de l'intellectualisme.

Sur quoi repose vraiment le Pragmatisme et ce qui explique la possibilité d'une théorie si peu viable en soi : notre science est limitée par les lois de la connaissance, et même dans les domaines accessibles à nos facultés elle est incomplète; le Pragmatisme profite de ses lacunes : partout où il n'y a pas (en soi ou provisoirement) d'intellectualisme qui barre la route, le Pragmatisme peut proposer ses théories d'opportunisme social ou moral. Conclusion : le Pragmatisme commence où la philosophie cesse.

Variations significatives dans l'expression de la pensée pragmatiste de Wm. James de 1897 à 1907. — IV. Examen de quelques applications de la méthode pragmatiste : théories du Dieu punissant et du Dieu d'amour également légitimes pragmatiquement; seul précisément l'intellectualisme si honni offre un critère pour déterminer la supériorité de l'un ou de l'autre. — V. La méthode pragmatique est par sa nature inapplicable systématiquement. Exemple de trois applications différentes et incompatibles de la soi-disant « méthode » par Wm. James : abordant les problèmes de la substance et celui de la conscience morale, il condamne l'emploi de la métaphysique et de l'anthropomorphisme; discutant les prétentions du spiritualisme et du matérialisme, il a recours lui-même à la métaphysique; examinant enfin la question du mal il ne rejette, ni n'admet, mais adopte une troisième application de la méthode, c'est-à-dire il dose tranquillement la potion métaphysique selon la façon dont il pense le problème opportunément résolu.

Réfutation de l'objection que le Pragmatisme ne veut pas être un système : le Pragmatisme ayant des prétentions philosophiques *doit* être systématique; une philosophie (ou une méthode) est systématique ou n'est pas.

Nous n'exposons les doctrines du Pragmatisme que pour les réfuter. Pour les nuances diverses, depuis

Peirce, qui est considéré comme le père du Pragmatisme moderne, jusqu'à certains penseurs récents en Europe, nous renvoyons le lecteur au petit travail de Hébert [1], et aux articles de Lalande dans la *Revue Philosophique* (février 1906 et janvier 1908).

I

Le pragmatisme veut renverser les rapports traditionnels établis entre la philosophie et la vie.

Au lieu de régler nos conceptions pratiques du monde d'après nos conceptions théoriques, régler nos conceptions théoriques d'après nos conceptions pratiques. C'est-à-dire qu'au lieu d'aborder l'étude des phénomènes d'un point de vue purement objectif, il propose de faire du finalisme la pierre d'angle de nos édifices philosophiques : Le pragmatisme consiste « à reconnaître absolument que le caractère finaliste de la vie mentale en général doit influencer et pénétrer même nos activités cognitives les plus secrètes ». (*The thorough recognition that the purposive character of mental life generally, must influence and pervade also our most remotely*

1. *Le Pragmatisme. Étude de ses diverses formes*, etc., par Marcel Hébert. Paris, 1908. 105 pages. — Voir aussi certains exposés dans Boutroux, *Science et religion* (Paris 1908). IIe partie.

cognitive activities) (Schiller. *Humanism*, p. 8)[1]. « L'une des maximes les plus chères aux pragmatistes est celle-ci, que le sens des théories consiste entièrement dans les conséquences que leurs adhérents peuvent en attendre. » (Papini, dans *Popular Science Monthly*. Oct. 1907, p. 352)[2]. « La vérité pour le pragmatiste devient un nom générique pour toutes sortes de valeurs opératives expérimentales définies » (*a class name for all sorts of definite working-values in experience*) (James. *Pragmatism*, p. 68, cf. p. 102). Et qu'au lieu d'adopter comme critère de la vérité un principe intellectuel ou rationnel tout impersonnel, il adopte nettement le principe d'une philosophie en accord avec nos besoins et nos aspirations: Le pragmatisme « est en réalité simplement l'application de l'Humanisme à la théorie de la connaissance » (Schiller. *Hum.* p. xxi). Notre effort pour connaître la vérité « est nécessairement inspiré par la conception de quelque bien auquel il aspire » (*ibid*, p. 10). « En partant de principes pragmatiques, nous ne pouvons rejeter aucune hypothèse, si des conséquences utiles à la vie en résultent » (James. *Pragm.* p. 273). « Le vrai pour l'exprimer brièvement n'est que l'opportun (expédient) dans notre façon de penser, tout comme le juste n'est que l'opportun dans notre façon de nous conduire » (*ibid.*, p. 222).

1. Trad. franç. du Dr Jankelevitch. Paris, F. Alcan, 1909.

2. L'original de cet article a été écrit en italien, nous n'avons eu sous les yeux que la traduction anglaise.

En d'autres termes, une idée n'est pas vraie ou fausse en soi, elle le devient si elle est « opportune »: « La vérité d'une idée n'est pas une propriété résidant en celle-ci. La vérité *arrive* (happens) à une idée. Celle-ci *devient* vraie, elle est *faite* vraie par les événements. Sa vérité *est*, en fait, un événement, un processus : le processus de se vérifier soi-même, sa véri-*fication*. Sa validité est le processus de sa valid-*ation*. » (James. *Pragm.* p. 201 qui explique Schiller. *Hum.* p. xv.) c'est-à-dire qu'au lieu de constater le vrai, la philosophie décrète le vrai : « Bref, nous recevons le bloc de marbre, mais nous y sculptons la statue nous-mêmes » (*Pragm.* p. 247).

II

Sur quoi se base-t-on pour révolutionner ainsi nos idées sur la nature du vrai ?

Les arguments des pragmatistes peuvent se ramener à trois. Les voici :

1. Tous les systèmes philosophiques reposant sur un principe purement intellectuel ont manqué de nous satisfaire. Cela ne doit-il pas créer une présomption en faveur d'une philosophie qui ne prend pas de principe intellectuel comme caractère fondamental de la vérité? James reconnaît que toutes les théories philosophiques et scientifiques ont leur valeur, d'une sorte ou d'une autre, ne serait-ce que celle de préparer la voie à une autre meilleure (*Any*

sonne ne peut marcher. Schiller ajoute que celui qui déclare préférer la seconde théorie se trompe probablement en croyant que des considérations désintéressées et intellectuelles l'ont guidé dans son choix, « ce peut avoir été un désespoir pessimiste se couvrant des apparences de la logique, ou ce peut avoir été simplement stupidité et apathie, manque d'imagination et d'énergie en interrogeant la nature. » En examinant les choses de près on trouverait probablement que des raisonnements du second type (purement intellectuels) « ne se rencontrent réellement *jamais* ».

James pousse même plus loin que Schiller cet argument du tempérament dictant l'opinion; il se plaît à opposer constamment le rationalisme (moniste) et l'empirisme: « et qu'il me soit permis de dire qu'il est impossible qu'il n'y ait pas une question de tempérament au fond de la décision entre les deux philosophies » (*Pragm.* p. 259). Ailleurs: « Pour interpréter dignement le monisme absolu, soyez un mystique », et il ajoute l'exemple des védantistes hindous: « Vous ne raisonnez pas, mais après avoir subi une certaine discipline *vous voyez*, et ayant vu, vous faites votre rapport sur la vérité » (*Pragm.* p. 151). Plus généralement: « L'histoire de la philosophie est en grande partie celle d'un conflit de tempéraments humains... Le tempérament n'est pas reconnu, selon nos conventions, comme un argument, et un philosophe ne présente que des raisons imperson-

nelles pour démontrer ses conclusions. Cependant le tempérament lui donne une plus forte impulsion (*a stronger bias*) que n'importe laquelle de ses prémisses purement objectives. » (*ibid.*, p. 6-7). Exemples de grands penseurs par tempérament : Platon, Hegel, Spencer.

Maintenant, partant de ce fait qu'il ne peut pas ne pas en être ainsi, James passe à la seconde affirmation : qu'il y a là une raison de croire que la vérité doit en effet correspondre à nos aspirations : « Sûrement vous êtes obligé d'admettre que s'il n'y avait aucun avantage (*no* good) pour la vie dans les idées vraies, ou si leur connaissance était positivement désavantageuse (disadvantageous) et que les idées fausses fussent seules avantageuses, alors la notion courante que la vérité est divine et précieuse, et sa recherche un devoir, ne pourrait jamais être née ou être devenue un dogme... *Ce qu'il serait meilleur pour nous de croire!* Ceci sonne comme une définition de la vérité. C'est bien près de dire : *ce que nous devrions croire* et dans *cette* définition personne ne trouvera rien d'étrange. Devrions-nous jamais ne pas croire ce qu'il est *mieux pour nous* de croire ? Et pouvons-nous donc toujours tenir séparées la notion de ce qu'il est meilleur pour nous de croire et celle de ce qui est vrai pour nous ? » (*Pragm.* p. 76-77).

Et voici comment Schiller, de son côté, passe de cette opinion que nos théories sont toujours inspirées par des considérations pragmatiques à cette autre

qu'il est philosophiquement légitime qu'il en soit ainsi : « que les canons de pensée juste (*right Thought*) doivent, même du point de vue logique le plus étroit, être en quelque rapport avec les processus de pensée réelle ; que de fait les premiers sont dérivés des seconds ; que, s'il en est ainsi, notre façon spontanée de raisonner (*our first mode of reasoning*) doit être reconnue par la logique ; car il n'est pas seulement usuel, mais utile dans la découverte de la vérité, qu'un processus qui donne des résultats de valeur (*valuable*) doive en quelque façon (*in some sense*) être valide[1]... »

3. Le pragmatisme — tout en restant d'accord avec les faits, en quoi il se distingue des systèmes intellectualistes nous dit-on, — nous livre un principe d'unité qui coordonne nos spéculations philosophiques. Il l'a fait à notre insu dans le passé : « Il n'y a rien de nouveau dans la méthode pragmatique.

1. Nous devrions peut-être citer ici Dewey, lequel consacre la première partie de son essai *Logical conditions of a scientific treatment of morality* (Univ. of Chicago Press 1903) à assimiler, sur le terrain de la logique, les jugements scientifiques aux jugements moraux, les uns comme les autres, *a*) étant inspirés par le désir de résoudre quelque problème spécial, « cas individuel » ; et *b*) étant des « actes » de mise au point (sur ces « cas individuels ») de son jugement par le savant ou le philosophe. Quoique exprimée dans un langage d'école très technique, c'est la même doctrine au fond que celle ci-dessus indiquée. — Dans ses développements ultérieurs la doctrine de Dewey se sépare de celle de James et Schiller ; ceux-ci nous paraissent seuls être pragmatistes jusqu'au bout. Nous retrouverons Dewey ailleurs.

Socrate en était un adepte; Aristote s'en est servi systématiquement; Locke, Berkeley, Hume ont apporté d'importantes contributions à la vérité par son moyen. Shadworth Hodgson insiste constamment sur ce fait que les réalités ne sont que ce qu'elles sont connues être (*what they are « known as »*) » (*Pragm.* p. 50). Mais, il n'a été employé que sporadiquement, par certains philosophes, dans certaines limites et certains sujets; en l'appliquant consciemment, méthodiquement, constamment, la valeur philosophique de ce principe sera révélée; on y verra enfin l'élément commun à toutes les doctrines du passé, du présent et de l'avenir, celui qui peut servir de lien entre elles toutes.

De fait cet argument plutôt négatif revient à ceci : La conception pragmatique étant la conception humaine, spontanée, nécessaire même puisque inévitable, des choses, sera présente partout, et une philosophie qui partirait de là ne saurait être en conflit avec aucune vérité. Les pragmatistes eux-mêmes formulent généralement cet argument sous sa forme négative : « Le pragmatisme ne prend parti pour aucune théorie spéciale (*does not stand for any special results*) » (*Pragm.* p. 51); mais il n'en rejette point non plus *a priori :* « Il s'entend avec le nominalisme, par exemple, en en appelant toujours au particulier, avec l'utilitarisme en soulignant les aspects pratiques des questions, avec le positivisme dans son dédain pour des solutions verbales, des

questions inutiles et des abstractions métaphysiques » (*ibid.* p. 53-4). « En partant du principe pragmatique, nous ne pouvons rejeter aucune hypothèse si des conséquences utiles pour la vie en découlent... Mais si elles ont quelque utilité, elles valent en proportion *(they have that amount of meaning)* » (*ibid.* p. 273). Et les pragmatistes reconnaissent d'ailleurs qu'une unité philosophique telle que celle rêvée pendant longtemps par les penseurs n'est peut-être pas à la portée de leur méthode; sans prétendre apporter un principe de cohésion absolue, ils se vantent au moins d'avoir écarté les heurts entre différentes doctrines.

III

Reprenons ces trois points :

1. Pourquoi le fait que les solutions intellectualistes du rationalisme et de l'empirisme ne sont pas satisfaisantes, créerait-il une présomption en faveur du pragmatisme? Si nous ne pouvons accorder notre confiance à Pierre ou à Jean, cela créera-t-il une présomption en faveur de Jacques ? — Pour que l'argument ait quelque force, il faudrait nous avoir démontré, d'abord qu'il n'y avait que ces trois philosophies de possible, et ensuite que l'une des trois doit être la vraie. Or, absolument rien ici ne justifie cette restriction à rationalisme, empirisme ou pragmatisme. Et supposez qu'elle soit justifiée, devons-nous considérer l'échec des deux premiers comme établi? On

pourrait se baser pour cela sur deux sortes de preuves: (1) *a posteriori* en démontrant l'insuffisance des doctrines présentées sous ces noms ; — mais on n'aurait pas prouvé que toutes les possibilités de ces deux doctrines ont été épuisées; on ne pourrait jamais prouver cela *a posteriori*. (2) Si on procédait *a priori* il y aurait là un argument réel contre l'intellectualisme sous toutes ses formes : les lois de la connaissance — de la *raison pure* comme dit Kant — nous amènent à des contradictions ; qu'on prenne par exemple l'idée d'espace, elle est, pour l'intelligence, contradictoire : l'intelligence devra toujours se représenter l'espace en général comme une juxtaposition d'espaces finis; or, l'addition de tant d'espaces finis que l'on voudra ne donnera jamais qu'un espace fini; d'autre part comme nous ne pouvons penser la possibilité d'une limite de ces espaces finis, l'espace doit être infini : les deux notions s'imposent avec force égale, et elles sont inconciliables. Trois au moins des antinomies de Kant sont irréductibles (temps, espace, et cause première) ; elles n'ont pas été et ne seront pas réfutées; tout au plus peut-on les expliquer; expliquer n'est pas supprimer. Il en résulte qu'une philosophie reposant sur la raison pure ne pourra *a priori* jamais prétendre être vraie, puisque nous ne pouvons concevoir le vrai comme contradictoire. Schiller fait allusion quelque part à ce fait; il a raison cependant de n'y pas insister; les pragmatistes n'y gagneraient rien; ils cherchent

comme tous les autres philosophes une vérité, et il semble bien qu'ils soient soumis pour cela aux mêmes lois de la connaissance que nous. De fait ils s'y soumettent eux-mêmes puisqu'ils comparent et opposent le pragmatisme à l'empirisme et au rationalisme. On ne compare et n'oppose que ce qui a quelque point de contact. La base de comparaison des trois philosophies en cause, c'est la satisfaction aux exigences de notre intelligence. Ce que les pragmatistes peuvent faire, et ce que nous faisons tous, c'est chercher des hypothèses et des principes d'explication qui satisfassent notre raison (dans les limites des lois de la connaissance) mieux que les systèmes et les hypothèses actuels et plus complètement.

On pourrait peut-être dire encore : Supposez que vous ayez élaboré un système intellectuellement parfait, et embrassant tous les faits, on peut toujours concevoir qu'il y ait par hasard une autre explication qui, intellectuellement, rendrait compte de tout; quand vous aurez ces deux explications, vous ne pourrez jamais savoir absolument laquelle est réellement la vérité. — Nous répondrions : Le pragmatisme est logé à la même enseigne. En vain nous dira-t-on qu'outre le critère intellectuel, il posséderait un critère pratique; cette satisfaction de nos aspirations pratiques par une philosophie pourrait, elle aussi, n'être que l'effet d'un hasard.

Ainsi comparé avec les anciennes conceptions philosophiques, le pragmatisme n'a rien qui a

priori puisse lui rendre plus favorable le penseur pur.

2. Le fait sur lequel s'appuient les pragmatistes — qu'il y a toujours au fond de nos raisonnements quelque considération pratique et que même les systèmes des grands philosophes ne sont que des effets du tempérament de leurs auteurs — peut être juste. La conclusion toutefois, que là est *par conséquent* le vrai philosophique, — que le critère de la vérité est « ce que nous devrions croire » pour des raisons pragmatiques, — est notoirement illégitime.

Pour la faire accepter on est obligé d'avoir recours à une confusion d'idées reposant elle-même sur le double sens du verbe *devoir* : *a*) nous « devons » penser pragmatiquement dans ce sens que nous sommes ainsi faits par nature que les considérations pratiques guident nos pensées ; *b*) nous « devons » penser pragmatiquement dans le sens que, philosophiquement parlant (logiquement ou même moralement), il est bien que nous pensions ainsi. On prouve sans trop de peine le premier sens, et on substitue tranquillement le second pour les déductions ultérieures. Le tour de passe-passe nous ne l'inventons pas. Rappelons les mots de Schiller : « les canons de la pensée juste... *doivent* être en quelque rapport avec les procédés de la pensée réelle; de fait les premiers sont dérivés des seconds [— premier sens] ; s'il en est ainsi notre façon spontanée de raisonner *doit* être re-

connue par la logique [substitution de la logique à la psychologie : deuxième sens];... un procédé qui donne des résultats de valeur *doit* être valide en quelque façon [deuxième sens] » (*Hum.* p. XIII).

Ailleurs c'est le verbe *pouvoir* qui est mis en jeu : « nos intérêts imposent les conditions sous lesquelles la Réalité *peut* être révélée... ni la question de faits, ni la question de connaissance ne *peut* être soulevée sans soulever en même temps la question de valeur ». (*Hum.* p. 10); premier sens : il est impossible, à cause de notre nature, de concevoir la réalité indépendamment de nos intérêts; donc : deuxième sens : il est impossible — c'est-à-dire il ne faudrait pas — soulever le question de fait ou de savoir sans celle de valeur pratique. Schiller s'en défend en vain : l'argument revient toujours à la substitution du *cela doit être* logique, au *cela est* psychologique.

On peut être moins pessimiste que les pragmatistes, et estimer qu'il n'est pas impossible d'être impersonnel dans la pensée philosophique. Mais ils ont leur raison d'être catégorique sur ce point : nous le verrons tout à l'heure. Contentons-nous d'observer pour le moment que, même s'ils avaient bien établi que l'élément subjectif est toujours présent dans les théories intellectualistes et scientifiques, ils se tromperaient en croyant la cause du pragmatisme gagnée pour autant. Aux yeux de quiconque n'est pas pragmatiste, cette assimilation des deux classes de théories prouvera, non pas comme ils le voudraient, que

les secondes valent autant que les premières, mais bien plutôt que les premières valent aussi peu que les secondes, C'est tout différent. Ils auraient ainsi non pas posé les bases d'un édifice pragmatique à côté des édifices de la philosophie intellectualiste, mais ils auront renversé les édifices qui existaient, en s'ensevelissant eux-mêmes sous les ruines.

Enfin admettons même qu'en attribuant l'élément subjectif au raisonnement scientifique ils n'en aient pas ruiné la valeur, nous n'aurions toujours que l'égalité de l'intellectualisme et du pragmatisme ; or il s'agit d'établir la supériorité du second sur le premier. Ceci nous amène au troisième argument :

3. Le pragmatisme, apportant un principe qui coordonne toutes les théories vraies, satisfait aux exigences d'une philosophie. Les pragmatistes peuvent s'être égarés dans les deux précédents arguments ; cela n'a guère d'importance s'ils ont raison dans celui-ci.

Quel est ce principe? Celui de l'« opportun ». La définition de la vérité étant : « l'opportun dans notre façon de penser » (*Pragm.* p. 222), le pragmatisme ne se heurtera à aucune barrière (intellectualiste ou autre) — et il n'en reconnaîtra pas d'autre — que celle de l'inopportun. « En partant du principe pragmatique nous ne pouvons rejeter aucune hypothèse si des conséquences utiles pour la vie en découlent » (*Pragm.* p. 273). « Nous recevons le bloc de marbre,

mais nous y sculptons la statue nous-mêmes » (*ibid.* p. 247).

Chose remarquable, c'est donc justement ce subjectivisme dont nous parlions tout à l'heure qui pourra fournir ce principe fondamental. On comprend maintenant pourquoi les pragmatistes tenaient à en trouver partout; ils ne se sont pas donné tant de mal à le signaler partout, ce subjectivisme, pour n'en pas faire usage. Seulement tandis que jusqu'ici ils s'étaient pour ainsi dire excusés de l'admettre en philosophie, faisant valoir notre dépendance vis-à-vis des lois de la connaissance, ou bien sa valeur logique même dans l'hypothèse scientifique, et se bornaient à dire que par conséquent on ne saurait rejeter le pragmatisme sous prétexte qu'il présuppose le subjectivisme, ils changent maintenant de tactique tout à coup, et de la défensive passent à l'offensive. Cet élément subjectif en philosophie, non seulement il n'est pas illégitime, ou gênant, non seulement on ne doit pas s'excuser de lui accorder droit de cité dans la science, mais on affirme que seul réellement il donne de la valeur à nos théories; que là où il n'est pas, c'est la mort; et que le fait que le pragmatisme en fasse la pierre d'angle de son édifice philosophique, est justement ce qui fait sa supériorité sur l'intellectualisme. De pauvre paria qu'il était encore tout à l'heure, ce subjectivisme est soudain élevé au rang d'un roi.

On sent bien que nous sommes au point critique

de la doctrine pragmatique. Comment cet « opportunisme » ou ce « subjectivisme » peut-il ainsi soudainement changer de rôle? Est-ce bien la même conception du subjectivisme que celle de tout à l'heure, ou bien la valeur du terme aurait-elle changé en passant de l'intellectualisme au pragmatisme? — Nous observons que c'est précisément à ce point de la démonstration de leur doctrine que les défenseurs du pragmatisme deviennent moins clairs et moins précis, qu'ils cessent aussi de s'appuyer sur leurs propres spéculations pour en appeler volontiers à un courant de pensée dans la philosophie de la science récemment créé par Poincaré et quelques autres savants français (*cf. Pragm.* p. 55-57). Ceux-ci semblent être venus comme à point nommé. Entre autres choses, ils insistent sur le caractère relatif et subjectif de la science. Ils affirment qu'une théorie scientifique n'est rien en elle-même, mais vaut seulement par les résultats qu'elle donne dans notre contrôle des phénomènes; que le but ultime du savant n'est pas du tout de découvrir des lois (comme on l'affirme depuis longtemps) mais d'expliquer le fait : nous appelons « vraie » une loi quand, et parce que, elle donne des résultats pratiques dans ses applications, mais non pas du tout parce qu'elle serait vraie ou non en soi, car de cela nous ne pouvons rien savoir; et, en effet, quand nous trouvons une loi et un phénomène qui se contredisent absolument, ce n'est pas le phénomène que nous pouvons modifier, mais c'est la loi.

Il est facile de voir ce qui a fasciné les pragmatistes dans ces idées, et ils n'ont pas été longtemps avant de chercher l'alliance de tels penseurs. C'est, disent-ils, exactement ce que nous voulons aussi : juger une théorie sur ses résultats : le vrai c'est ce qui donne des résultats, et nous n'adoptons pas d'autre critère que celui-là ; si certaines doctrines philosophiques entrent en conflit avec la vie, c'est la théorie philosophique que l'on doit rejeter et non les droits de la vie.

Cela est très habile et paraît plausible au premier abord. Cependant les apparences sont décevantes. De fait, rien de plus différent, de plus foncièrement inconciliable que les idées de l'école française de Poincaré et celles du pragmatisme. La possibilité de ce rapprochement trompeur repose simplement sur le sens indéfini de certains termes, tels qu' « opportun », « utile », « résultat ». Il suffit, pour s'en convaincre, d'étendre un peu les définitions, d'exprimer les sous-entendus. Or, pour les premiers, Poincaré par exemple, une loi sera déclarée vraie quand elle donne des résultats *scientifiques*, c'est-à-dire qu'elle sera utile pour expliquer des phénomènes naturels, tout court ; pour les pragmatistes anglo-saxons une théorie ou une loi sera déclarée vraie quand elle donnera des résultats *désirables au point de vue moral*, quand elle sera utile ou opportune *socialement*. La différence saute aux yeux maintenant — et en même temps la subtilité des représentants du pragmatisme moral,

lesquels suggèrent cette étonnante identification d'utilité ou opportunisme scientifique avec utilité ou opportunisme moral. Ainsi : Formuler des théories utiles *pour expliquer des faits* — tel est le pragmatisme scientifique (si on veut l'appeler ainsi); Formuler des théories pour *justifier* un *idéal moral* — tel est le pragmatisme des philosophes qui cultivent ce que nous pouvons appeler le pragmatisme moral. En d'autres termes, ces derniers ne veulent pas simplement accepter ou rejeter des lois ou théories scientifiques parce qu'elles rendent compte de la réalité (ce qui serait très légitime), mais parce qu'elles rendent compte ou ne rendent pas compte de la réalité *comme nous le désirons*. Le subjectivisme des savants modernes revient simplement à ceci, qu'il réaffirme une fois de plus ce que Hume et Kant avaient fortement établi, mais qu'on avait récemment un peu oublié en suite d'interprétations trop larges du positivisme moderne, que les lois sont en nous et non en dehors de nous, que nous faisons en quelque sorte ces lois (loin qu'elles soient dans les phénomènes), car nous devons adapter aux facultés de notre intelligence la compréhension des phénomènes.

Il n'est nulle part question de subjectivisme dans ce sens que le savant pourrait, selon « l'opportun » adopter telle doctrine ou loi, ou telle autre; le subjectivisme du savant est aussi prédéterminé dans ses éléments, et aussi prédéterminé par les phéno-

mènes dans ses jugements, que jadis ; et c'est une plaisanterie que de vouloir s'en servir pour former la base d'une philosophie qui prétend qu'avec elle « l'arbitraire (arbitrariness) humain a chassé la divine nécessité de la logique scientifique » (*Pragm.* p. 57). Loin de se corroborer, les deux subjectivismes s'excluent. Exemple : Wm. James observe quelque part (*Pragm.* p. 115ss.) que pour admettre le sentiment de responsabilité, on a besoin, si l'on s'en tient au point de vue rationnel ou intellectualiste, à la fois du déterminisme et de la liberté morale ; le subjectivisme pragmatiste peut alors intervenir et impose comme plus opportune la croyance à la liberté morale. Un pragmatiste scientifique n'admettra jamais cela, et précisément en vertu de son subjectivisme à lui, il se soumet aux lois de la pensée qui lui défendent de concevoir la coexistence de la responsabilité morale (qui suppose le déterminisme) et de la liberté morale. Lui dirait-on qu'il y a des faits qui forcent d'admettre cette coexistence, il récuserait les faits ; en ce sens que les faits en soi n'existent pas pour nous ; ce que nous appelons des faits sont déjà des interprétations de faits, et l'intellectualiste déclarerait donc que les faits ne sont acceptables pour lui que s'ils sont interprétés en sorte de satisfaire le subjectivisme, ou disons le pragmatisme scientifique, c'est-à-dire les lois de la pensée et de la logique. « Tout ce qui n'est pas pensée, dit Poincaré (*Valeur de la science*, p. 276), est le pur

néant; puisque nous ne pouvons penser que la pensée et que tous les mots dont nous disposons pour parler des choses ne peuvent exprimer que des pensées [c'est ce que nous avons appelé « interprétation de faits »]; dire qu'il y a autre chose que la pensée, c'est donc une affirmation qui ne peut avoir de sens [1]. »

C'est tellement ici la clef du malentendu que nous n'hésitons pas à donner encore un exemple concret pour faire toucher du doigt la différence entre le subjectivisme scientifique moderne et le subjectivisme pragmatiste. Poincaré démontre qu'on peut fort bien soutenir, scientifiquement, les deux idées que la terre tourne autour du soleil et que le soleil tourne autour de la terre; la première théorie, en se plaçant pour ainsi dire en dehors du système solaire et en examinant ce qui se passe : on voit alors la petite terre tourner autour du grand soleil; c'est la façon la plus simple et la plus normale d'envisager la chose. Mais un habitant de la terre soutient fort bien que, par rapport à lui, le soleil tourne autour de la terre; et il le démontre; il est obligé de recourir

1. Il faut avouer cependant que certains philosophes français ont quelquefois favorisé la confusion, de leur côté, entre pragmatisme moral et pragmatisme scientifique. Le Roy, par exemple (et dans un but que d'ailleurs nous ne voulons pas rechercher ici, mais qui suppose les mêmes préoccupations que celles de James) a spontanément opéré le rapprochement que nous signalons. Cela ne rend pas la confusion plus acceptable, est-il besoin de le dire?

à des calculs et à des démonstrations beaucoup plus complexes, c'est toute la différence; de fait il démontre la même chose que le premier. Voici le subjectivisme scientifique, les deux thèses sont vraies; tout comme un enfant n'a pas tort (subjectivement), quand il est dans un train, de dire que les champs et les arbres passent devant lui immobile, alors que pour nous (objectivement) c'est plutôt l'enfant et le train qui passent. Vous ne choisissez pas entre une théorie ou une autre, vous choisissez seulement la façon de présenter une seule et même idée. Le pragmatisme moral, au contraire est *pluraliste*, il « parle de vérités au pluriel » (*Pragm.* p. 67). Transportons-nous par l'imagination au XVI[e] siècle, et examinons les mêmes thèses du mouvement de la terre et du soleil, du point de vue pragmatique. A cette époque-là en combattant la croyance orthodoxe au système géométrique, on ébranlait le pouvoir de l'Église qui, non sans peine, cherchait à civiliser l'Europe. Ébranler cette influence pouvait avoir des conséquences terribles, replonger les masses dans une barbarie dont elles sortaient à peine. Il était dès lors pragmatiquement « opportun » que, au moins pour quelque temps encore, le soleil tournât autour de la terre, et naturellement pas au sens relatif de la seconde thèse de Poincaré. Quoi qu'aujourd'hui nous puissions en penser, au XVI[e] siècle, *pour être en conformité avec ses principes*, le pragmatisme aurait dû soutenir une théorie contredisant la science, et contre-

disant en outre le pragmatisme au XIXe siècle. Voilà le subjectivisme pragmatique[1].

Nous avons indiqué à dessein un exemple que James avait choisi lui-même (parmi quelques autres) pour prouver sa conception du pragmatisme. L'a-t-il choisi en quelque sorte par bravade chevaleresque pour bien montrer qu'il ne craignait pas pour sa philosophie les plus difficiles épreuves? Nous n'en savons rien. Mais en tous cas il présente la chose sous un angle très trompeur : rien n'est mieux fait pour jeter la confusion dans la discussion que sa façon amphibologique de s'exprimer. Non seulement il profite du fait qu'un esprit non prévenu ne se méfiera pas de cette confusion de subjectivismes intellectualiste et pragmatiste que nous venons de distinguer avec soin ; il la suggère et la provoque chez le lecteur chez qui elle n'existait pas auparavant ; bref il embrouille (il lui faut embrouiller), pour les besoins de sa thèse, ce qui était clair. Voici sa phrase : « l'astronomie ptolémaïque, l'espace euclidien, la logique aristotélicienne, la métaphysique scolastique furent opportuns pendant des siècles, mais l'expérience humaine les a dépassés et nous appelons maintenant ces choses relativement vraies seulement ou vraies dans les limites de cette expérience » (*Pragm.* p. 223). Ainsi, cela signifie que

1. Il est probablement superflu d'ajouter qu'on ne nous aurait pas réfuté si l'on s'avisait de vouloir prouver que l'Église n'était pas une puissance civilisatrice au XVIe siècle.

quoique aujourd'hui la théorie ptolémaïque soit dépassée, pour les savants du moyen âge qui ne connaissaient pas les faits écrasants que nous connaissons maintenant, elle pouvait être juste. On le voit, le mot « opportun » est pris clairement dans le sens intellectualiste; James ajoute encore : « Absolument elles [ces théories] sont fausses, car nous savons que ces limites [de l'expérience] étaient accidentelles et auraient pu être dépassées par les penseurs d'autrefois comme elles le sont par les penseurs actuels. » Et c'est évident. Seulement James n'a plus le droit après, quand il a employé le mot « opportun » dans le sens scientifique ou intellectualiste, de l'employer dans le sens pragmatiste ou moral. Mais c'est justement ce qu'il fait; c'est précisément ce qu'il doit faire pour conclure du relativisme ou opportunisme scientifique au relativisme ou opportunisme pragmatiste qu'il introduit en philosophie. Voici un passage qui montre la façon adroite dont il suggère la substitution : « Nous disons que telle théorie résout un problème d'une façon plus satisfaisante que telle autre, mais cela signifie : d'une façon plus satisfaisante *pour nous*, et les individus exprimeront (will emphasize) leur façon d'être satisfaits, différemment ». (*Pragm.* p. 61). Ce n'est évidemment plus d'une satisfaction purement « intellectuelle » qu'il s'agit ici. Sans doute James a été beaucoup trop habile pour énoncer le problème de l'héliocentrie en termes de pragmatisme moral, après l'avoir énoncé en ceux

du pragmatisme intellectualiste, car la mèche eût été éventée. Or, comme c'est justement ce que nous voulons, éventer la mèche, nous prenons la liberté encore une fois de parler pour lui : le pragmatisme moral devait donc dire : au moyen âge, le système héliocentrique pour les philosophes scolastiques non seulement n'était pas vrai intellectuellement, car leur expérience scientifique était limitée, mais elle n'était pas vraie, — et c'est l'essentiel, — moralement, car elle était funeste dans les conditions spéciales prévalant alors dans la société. Aujourd'hui le système héliocentrique est indifférent à la bonne marche morale de l'humanité, donc il peut être juste. Dans l'opportunisme scientifique c'est le critère intellectuel seul qui compte et il est *le même toujours;* dans l'opportunisme moral, c'est le point de vue moral qui compte aujourd'hui et au moyen âge, et ce critère est *différent* selon les circonstances.

Et c'est si vrai que James vise ultimement et exclusivement au *méliorisme* (moral), qu'il admet finalement et sans hésiter le *pluralisme* métaphysique (intellectualiste) qu'il vient de nier plus haut : « absolument, elles [ces thèses] sont fausses... et auraient pu être dépassées par les penseurs d'autrefois comme elles le sont pour les penseurs actuels ». Seulement en admettant plusieurs principes philosophiques, ou logiques, ou métaphysiques, ou intellectualistes différents, il peut soutenir les droits de l'opportun dans le sens « mélioriste » de « plus sa-

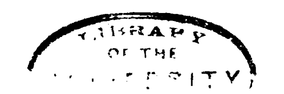
tisfaisant pour nous », satisfaisant « que les individus exprimeront différemment ». Et c'est ce qu'il veut.

Ainsi l' « opportun » comme critère de notre façon de penser vraie, il est clair ou bien que cela ne signifie rien, ou bien que cela signifie qu'on se déclare indépendant de tout principe intellectualiste, entre autres du principe de contradiction. En quoi sans cela pourrait consister la différence d'avec l'intellectualisme? Pourquoi toute cette agitation et la création de tout un mouvement philosophique qui doit « égaler en importance la Réforme du XVI[e] siècle » si c'est pour ne rien réformer du tout? Les pragmatistes d'ailleurs ne se font pas faute de le répéter : c'est pour protester contre les postulats de l'intellectualisme qu'ils se sont levés, contre « ces règles et décrets gênants (cramping rules and regulations) par lesquelles les Bramines de la caste académique sont tentés d'empêcher la libre expansion de la vie humaine » (*Hum.* p. XVI), contre cette tyrannie qui a empêché, disent-ils, de tenir compte des faits et qui a abouti à la déplorable « musique monistique ». A tout cela, il s'agit d'opposer l' « opportun ». Les motifs pragmatiques, dit Schiller, qui dictent la question philosophique *qu'est-ce que la réalité?* étant différents, la portée en est différente aussi, et différentes devront être les réponses (*Hum.* p. 6). Schiller dit « différent » pas contradictoire, mais c'est impliqué; il le sait bien puis-

qu'il ajoute quelques lignes plus bas : « Si on avait à choisir entre Irrationalisme et Intellectualisme, il n'y aurait pas de doute que le premier dût être préféré » (Ibid. p. 6). Comment en effet prouver, à supposer qu'il n'y ait pas dès maintenant des théories contradictoires dans les affirmations des pragmatistes, qu'il n'y en aura jamais, et puisqu'on admet l'idée que les réponses peuvent être vraiment différentes selon la façon de poser la question, il faut bien admettre aussi que ces réponses ne concorderont pas à l'occasion. Si « différent » signifie simplement comme dans le subjectivisme scientifique qu'il s'agit d'une même théorie présentée sous une autre forme, pourquoi en parler en se servant de ce terme? Papini est plus explicite encore : « Le Pragmatisme est moins une philosophie qu'une méthode pour se passer de philosophie. » (*Popular Science Monthly*, p. 354.)

Sans doute il faut du courage pour parler comme Schiller, et Papini nous laisse rêveur. Car enfin, comment se représenter cette façon de se mettre au-dessus de toute logique? C'est absolument conséquent avec les principes pragmatiques, on ne saurait assez le répéter; mais comment serait-ce possible ? Nous savons bien que cela ne l'est pas, mais laissons les pragmatistes nous le dire eux-mêmes.

Si quelqu'un avait pu démêler, — ou même trancher — ce nœud gordien, cela aurait été James. Ce n'est pas lui qui aurait naïvement brûlé ses vais-



seaux comme Papini. Il prétend observer les postulats d'une philosophie, et les vérités du pragmatisme ne doivent pas se contredire l'une l'autre : « S'il y a une vie qu'il vaudrait réellement mieux que nous adoptions, et s'il y a une idée qui, adoptée, nous aiderait à vivre cette vie, il serait réellement alors *meilleur pour nous* de croire en cette idée, *à moins que, pourtant, cette croyance ne se trouve en contradiction* (clashed with) *avec quelque autre grande croyance vitale* (p. 77). » C'est James qui souligne.

Voilà le langage d'un homme qui ne se soucie pas de violer le principe de contradiction. Reste à savoir s'il peut concilier cela avec des idées comme : « En partant du principe pragmatique nous ne pouvons rejeter aucune hypothèse si des conséquences utiles pour la vie en découlent » (*Pragm.*, p. 273) ; ou « l'arbitraire humain a chassé la divine nécessité de la logique scientifique » (*Ibid.*, p. 57).

Les rapports du pragmatisme et de l'intellectualisme sont examinés dans la sixième conférence de « Pragmatism : » *La notion de vérité*. Suivons donc l'auteur de très près.

James écarte les conceptions de *vérité* = copie de réalité, et *vérité* = ce que Dieu veut que nous croyions. Celles-ci, et toutes les autres conceptions de caractère rationaliste et intellectualiste, même si elles étaient intellectuellement soutenables, ont ce défaut commun d'être « indifférentes » ; la vérité ainsi conçue est quelque chose « d'inerte », sans con-

séquence. Le pragmatisme, lui, a d'autres exigences, qu'il exprime en posant sa question ordinaire : « accordé que telle idée ou croyance soit vraie, quelle différence ce fait d'être vraie fera-t-il dans la vie pratique? » (*Pragm.*, p. 200.)

A vrai dire nous pourrions nous en tenir là : « accordé que telle idée ou croyance soit vraie... », cela ne signifie-t-il pas qu'avant de pouvoir être vraie pragmatiquement, une idée doit être vraie rationnellement? et qu'ainsi chacun soit forcé de reconnaître que les rapports traditionnels entre pratique et théorie ne sauraient être renversés? que le pragmatisme doit se régler sur l'intellectualisme et pas le contraire? D'après cela les rapports des deux méthodes ou philosophies pourraient être comparés à peu près à ceux qui existeraient dans un parlement où la Chambre basse propose des lois et la Chambre haute accepte ou refuse de les ratifier. Mais la Chambre haute ne pourrait adopter aucune loi qui n'aurait été préalablement déclarée viable par la Chambre basse; ainsi si une théorie est déclarée juste par l'intellectualisme, le pragmatisme se réserve le droit de la sanctionner ou non, mais il n'en proposera pas spontanément.

En fait, cependant, le pragmatisme ne se contente pas de si peu, il prétend décréter sous sa propre responsabilité *ce qu'il convient que la vérité soit*. A la question ci-dessus : « accordé que telle idée ou croyance *soit vraie*, quelle différence concrète ce fait

d'être vraie fera-t-elle dans la vie pratique? » il ne répond pas simplement : « cela sera bon » ou « cela sera mauvais » ; il répond par une définition du vrai *qui suppose une tout autre question*, à savoir : « Étant donnée telle idée ou telle croyance [il n'est plus question dans les prémisses, on le voit, de « vrai » ou « pas vrai »] quelle différence cela fera-t-il dans la pratique, et laquelle pourrons-nous déclarer vraie ? »

Ignorons ce qui a singulièrement l'air d'un nouveau tour de passe-passe, et demandons si cette façon de reléguer l'intellectualisme au second plan peut être réalisée. Voici la réponse de James à la question posée par lui et reproduite plus haut, et sa définition du vrai : « *Les idées vraies sont celles que nous pouvons assimiler, valider, corroborer et vérifier. Les idées fausses sont celles que nous ne pouvons pas assimiler*, etc. » (*Pragm.*, p. 200-201.)

Reprenons ces termes : *celles que nous pouvons assimiler*. C'est-à-dire que la vérité est mesurée à notre mesure, non seulement dans le sens de Protagoras (cf. p. 223) et de Kant, qu'étant perçue par nous *intellectuellement*, elle doit prendre les formes que lui imposent nos facultés de connaissance, mais qu'elle doit en outre être réduite à la forme que lui imposent nos besoins et nos désirs, en un mot nos facultés *pragmatiques*. [Schiller développe cette thèse en la rattachant directement à Kant, lequel a posé la première mesure et qu'il faut compléter en acceptant cette seconde mesure. (*Hum.*, p. 9-10.)]

Celles que nous pouvons valider ou faire valoir, c'est-à-dire : est vrai ce qui est utile : « Vous pouvez dire d'une vérité (qui d'indifférente devient à un moment donné utile) ou bien *qu'elle est utile parce qu'elle est vraie*, ou bien *qu'elle est vraie parce qu'elle est utile* » (p. 204). « Notre conception de la vérité est une conception de vérités au pluriel, de procédés réalisés *in rebus*, et ayant seulement cette qualité en commun, qu'il soit avantageux de les appliquer (*that they pay*) » (p. 218).

Ceci ne nous apprend rien de nouveau, mais quelle est la valeur des autres termes *corroborer* et *vérifier*, venant après les précédents ? Ou bien ils sont une simple répétition de ceux-ci sous une forme nouvelle, c'est-à-dire nos critères étant notre capacité de concevoir et notre utilité, *vérifier* répéterait *assimiler*, et *corroborer* répéterait *valider*. Ou bien ces deux termes introduisent subrepticement quelque chose de nouveau qui n'était pas contenu dans *assimiler* et *valider*. Et alors qu'est-ce que cela peut être? Cela ne peut être que l'intellectualisme ; ce critère intellectuel que le pragmatisme voulait justement sinon supprimer, du moins subordonner à sa propre autorité. Mais alors, il est facile de le voir, qu'on place les postulats intellectuels après ou avant les autres, aussi longtemps qu'on s'accorde à les satisfaire tout de même, cela importe fort peu. Or, c'est dans cette simple transposition dans l'ordre de mention que consiste en dernier ressort la tentative

de James de donner le pas au pragmatisme sur l'intellectualisme dans la question : qu'est-ce que la vérité[1] ?

Et la suite de la conférence de James nous prouve qu'il s'agit bien de cet élément intellectualiste et non d'une simple addition de deux synonymes aux verbes précédents. Nous avions bien compris qu'entre deux théories philosophiques la plus utile doit être préférée. Cependant tout à coup James s'avise qu'il y a des « réalités » où les notions de *vrai* et de *faux* s'appliquent indépendamment de toute théorie philosophique, même du pragmatisme (*another sphere where true and false beliefs obtain, and here the beliefs are absolute and unconditional*, *Ibid.*, p. 209). Ce sont des « idées purement mentales », ainsi $2 + 4 = 6$. Or, pragmatiquement cela gêne considérablement ; tout à l'heure on nous avait affirmé « vous dites, ou bien c'est utile parce que c'est vrai, ou bien c'est vrai parce que c'est utile » ; ce critère de l'utilité n'est donc vrai que dans certaines limites ! Il y a des cas — pour un créancier par exemple — où il serait utile que $2 + 4 = 7$, ou au contraire — pour le débiteur — $2 + 4 = 5$; mais on se heurte donc quel-

1. Non seulement on ne s'épargne rien, mais au contraire on risque de se compliquer singulièrement les choses. Supposez que vous ayez achevé toute votre argumentation pragmatique sur quelque point, et que passant alors à la vérification par l'intellectualisme vous trouviez une contradiction qui vous force d'abandonner vos théories, c'est là un grand travail que vous auriez pu vous épargner si vous aviez procédé selon l'ordre traditionnel.

quefois à des « réalités » où les principes de l'opportun et de l'inopportun ne sauraient être appliqués. Pis encore « nos idées doivent s'accorder avec les réalités, que ces réalités soient abstraites ou concrètes, qu'elles soient des faits ou des principes, sous peine d'inconséquence et de frustration sans fin » (*Ibid.*, p. 211). Pitoyable aveu d'impuissance du pragmatisme, car ici s'accorder (*agree*) signifie s'accorder intellectuellement. En d'autres termes, quand le pragmatisme est en conflit avec l'intellectualisme — et on vient de voir qu'il y a de ces conflits — loin que le pragmatisme fasse céder l'intellectualisme, c'est lui qui rend les armes.

Que James reconnaisse lui-même et nous indique le premier que ces faits sont là qui imposent des limites au pragmatisme, cela ne rend pas ces faits moins gênants. En confession on peut pardonner à un pécheur qui se confesse. En philosophie point; il ne suffit pas de reconnaître la difficulté, il faut l'écarter. Or James n'y peut songer. En reconnaissant donc que le pragmatisme est obligé de tenir compte de ce que Kant a fort bien nommé des « jugements synthétiques *a priori* » (peu importe du reste que ces jugements soient irréductibles à l'analyse ou non), James reconnaît, au minimum, que le pragmatisme partage avec l'intellectualisme l'empire de la philosophie, l'intellectualisme non pas comme représentant quelque système, s'il vous plaît, mais l'intellectualisme comme méthode ; car il ne faut pas se laisser

prendre à cette habile ruse de guerre des pragmatistes de faire croire que toutes les fois qu'on parle d'intellectualisme, on parle d'un système rigide.

Ce n'est pas tout. Après la sphère des « réalités » pragmatiques (où nous jugeons d'après le critère de l'opportun (expédient), et celle des « réalités » fournies par les jugements synthétiques a-prioristiques, qui sont indépendantes du pragmatisme, James est obligé d'ajouter une troisième sphère de « réalités » formée par « tout le corps des autres vérités déjà en notre possession » (*Ibid.*, p. 212). Et pour qu'une théorie pragmatique soit valable, elle doit donc non seulement être opportune, non pas seulement ne pas contredire les jugements synthétiques a-prioristiques, mais encore ne pas se trouver en contradiction avec d'autres théories adoptées préalablement. (Ceci d'ailleurs n'empêche pas, à l'occasion, de garder une nouvelle théorie et d'en rejeter une ancienne avec laquelle elle ne s'accorderait pas — seulement qu'il n'y ait pas d'incompatibilité logique dans le corps des théories acceptées.) Voici les termes : « S'accorder, dans le sens le plus large, avec une de ces réalités ne peut signifier que : *être guidé soit directement vers une de ces réalités ou dans sa sphère* (*or into its surroundings*), soit indirectement être mis en tel rapport d'action avec elle (*into such working touch with it*), qu'on puisse la manier (*handle*) ou quelque chose en rapport avec elle, mieux que si nous n'étions pas d'accord. » (*Ibid.*, p. 212-213.) Cette définition embrouillée et

subtile, parce que l'on veut sauver quelques bribes d'éléments pragmatiques par des termes comme *working touch* et *handle*, signifie simplement : une théorie, pour être pragmatiquement vraie, ne saurait être en désaccord (intellectuel) avec n'importe quelle « réalité » ou vérité du même groupe ou d'un autre groupe. Et James d'ajouter lui-même : « De la manier mieux soit intellectuellement, soit pratiquement ! » Néanmoins, quelques lignes plus haut, il écrivait : « C'est ici que le pragmatisme et l'intellectualisme se séparent (*begin to part company*). » Mais c'est juste l'opposé qui est vrai, c'est ici qu'ils montrent ne jamais pouvoir se séparer ; il n'y a plus l'ombre de différence entre les deux : une théorie pragmatique n'est acceptable que quand elle s'accorde avec d'autres théories pragmatiques, ou avec des principes de la raison pure, ou avec toute théorie logiquement dérivée de ceux-ci, — voici une conception du vrai qu'adopterait toute philosophie intellectualiste — précisément parce que tout pragmatisme a été éliminé.

Cinq lignes plus bas, James essaye de nouveau d'écarter l'intellectualisme : « Copier la réalité est en vérité une façon fort importante de s'accorder, mais cela est loin d'être essentiel, la chose essentielle est le fait d'être guidé... » Mais l'honnêteté intellectualiste de James est plus forte que son pragmatisme, et il reprend : « Toute idée qui nous aide à traiter (*deal with*), soit pratiquement, soit intellectuelle-

ment [de nouveau : *soit intellectuellement*], avec la réalité ou ce qui est en relation avec elle, et qui ne nous entraîne pas dans des impasses, qui réellement adapte notre vie à toutes les données de la réalité (*to the reality's whole setting*), s'accordera suffisamment pour satisfaire les postulats » et trois pages plus bas : pas de caprice logique, il faut une théorie qui joue (*work*) : « Une théorie doit déranger le sens commun et la croyance antérieure aussi peu que possible, et elle doit conduire à quelque « terminus » raisonnable qui puisse être exactement vérifié ; *to work* signifie ces deux choses ; et la pression (*squeeze*) est telle qu'il y a bien peu de jeu pour une hypothèse. Nos théories sont enserrées les unes dans les autres et contrôlées de toutes parts comme rien d'autre. » (*Ibid.*, p. 216-217.)

Voici donc, de l'aveu même de James, le pragmatisme livré pieds et poings liés à la merci de l'intellectualisme.

Il y aurait sans doute la possibilité que les théories pragmatistes formassent naturellement un tout homogène, intellectuellement, et ne se heurtassent logiquement en aucun point. Mais alors de deux choses l'une : ou bien nous accepterions la philosophie pragmatiste comme vraie indépendamment de la méthode pragmatique, c'est-à-dire, non pas parce qu'elle est pragmatique, mais parce qu'elle satisfait les postulats de l'intellectualisme ; ce serait que le

monde s'explique (intellectuellement) au point de vue finaliste et il n'y aurait aucune nécessité de soumission de la philosophie à la méthode spéciale préconisée par James; ou bien cet accord serait l'effet du hasard. Mais quelle accumulation inimaginable de hasards inouïs ne faudrait-il pas pour qu'une philosophie tenant compte de tous les phénomènes passés, présents, futurs, scientifiques, moraux, sociaux, politiques, etc., etc., construite en partant d'un certain principe, coïncide jusque dans les moindres détails aux postulats d'une philosophie conçue en partant d'un principe parfaitement différent, sinon opposé. Et encore alors, cette fantastique coïncidence n'aurait pas plus de valeur au point de vue pragmatique que si elle n'existait pas; car, nous l'avons vu, les pragmatistes essayent précisément de prétendre que le simple fait d'être d'accord avec les postulats intellectuels ne suffit pas à sanctionner une philosophie. Les intellectualistes seuls pourraient en conscience adopter le système, car eux se bornent à chercher à expliquer théoriquement le monde; ils pensent qu'ils n'auront pas peu accompli s'ils trouvent un principe universel rendant compte de tous les phénomènes, même s'ils ne pouvaient démontrer que ce principe correspond bien à la vérité en soi. Cette démonstration est du reste au-dessus des facultés humaines.

Résumant la discussion, la position des pragmatistes est celle-ci : ils auraient aimé, ils auraient dû

secouer l'intellectualisme en faveur du pragmatisme; cependant cela est impossible, car le pragmatisme serait l'arbitraire en plein s'il n'était contrôlé par l'intellectualisme; pas de pragmatisme sans intellectualisme. Par contre, nous remarquons que l'intellectualisme peut fort bien se passer de pragmatisme; et il tient compte de la réalité autant que lui, pas dans le sens pragmatique c'est vrai, mais on ne pourra lui reprocher cela qu'après avoir prouvé qu'il est illégitime d'en tenir compte autrement. James dit que Spencer serait un excellent pragmatiste s'il ne s'agissait, en philosophie, que du passé; mais comme il s'agit aussi de futur, son système ne vaut rien. Il est possible que le système incriminé ne vaille rien, mais il est absurde de soutenir que Spencer ne tient pas compte du futur; comment n'en tiendrait-il pas compte puisqu'il formule des *rapports de lois* entre phénomènes? Il n'en tient pas compte dans l'esprit du pragmatisme; mais ceci est fort différent.

Nous devons à l'équité de relever ici que la confusion entre ce que nous avons appelé pragmatisme scientifique et pragmatisme moral ne date pas d'aujourd'hui. Elle a toujours plus ou moins vaguement existé dans les esprits des hommes. Elle a été particulièrement forte aux XVIIe et XVIIIe siècles, et c'est surtout en Angleterre que la philosophie de cette époque se trouve empêtrée dans de pareils malentendus. On peut cependant faire valoir cette différence qu'au XVIIIe siècle on n'était *pas encore* tout à fait affranchi de l'esprit théologico-social de la scolastique, tandis qu'au XXe siècle, après qu'on s'en était assez bien débarrassé dans le monde de la pensée, le Pragmatisme veut nous y plonger *de nouveau*.

Nous discuterons dans un autre chapitre Rousseau comme précurseur du Pragmatisme moderne; Texte, dans son livre *Rousseau*

et le cosmopolitisme littéraire, étudie les précurseurs de Rousseau. Nous lui empruntons les trois citations suivantes : « Ceux qui s'appliquent sérieusement, dit Locke, dans le *De arte medica*, à manifester et à arranger des abstractions, se donnent beaucoup de peine pour peu de chose, et feraient tout aussi bien, étant hommes, de jouer avec leurs poupées d'enfant... Il n'y a de connaissances vraiment dignes de ce nom que celles qui conduisent à quelque invention nouvelle et utile, qui apprennent à faire quelque chose mieux, plus vite et plus facilement qu'auparavant. Toute autre spéculation, fût-elle curieuse et raffinée, eût-elle des apparences de profondeur, n'est qu'une philosophie vaine et paresseuse, une occupation de désœuvrés. » Ailleurs : « Notre affaire en ce monde n'est pas de connaître toutes choses, mais celles qui regardent la conduite de notre vie. » Johnson dans *The Rambler*, n° 24, écrit : « Quand un homme s'occupe de questions inutiles ou questions ne le touchant pas personnellement, qu'il passe sa vie à essayer de résoudre des problèmes insolubles ou dont la solution n'augmenterait guère le bonheur des hommes, qu'il prodigue son temps à calculer le poids du globe, ou pour trouver les lois qui régissent des mondes que le télescope n'aperçoit pas, on peut lui rappeler à propos le précepte : « Connais-toi toi-même », et lui faire remarquer qu'il y a plus près de lui un être bien plus important à connaître et auquel il refuse son attention, car son esprit est occupé à des recherches dont la seule cause est la vanité et la curiosité. » Des passages pareils foisonnent dans les écrivains de cette époque; ils sont contenus en germe dans le « savoir c'est pouvoir » de Bacon (à opposer au « savoir c'est prévoir » de la science contemporaine). Comme les pragmatistes aujourd'hui, ces penseurs n'avaient cure de science pour la science, et quand nous les admirons d'être arrivés à l'étude impersonnelle et désintéressée de la nature, nous les louons en vérité pour quelque chose qu'ils ont cultivé par accident plutôt que de propos délibéré. Le but ultime des spéculations scientifiques c'était, comme les citations ci-dessus en témoignent, le bien-être de l'humanité dans le sens large de ce mot.

Et de ce point de vue la différence d'avec l'esprit du moyen âge n'était pas si grande; elle consiste surtout à concevoir différemment le but humanitaire, mais le but est le même. Dans la philosophie scolastique on vise au bonheur dans le sens religieux, c'est-à-dire dans le sens du renoncement à la vie terrestre pour la

vie céleste. Après la Renaissance, la religion avait pris un caractère utilitaire dans le sens terrestre, ou au moins tout le bonheur n'était pas remis au futur, et la souffrance n'était plus condition absolument nécessaire de l'entrée au ciel; s'il fallait du renoncement, ce n'était point que la jouissance fût mauvaise en soi, mais parce qu'il fallait respecter les droits d'autrui à la jouissance, comme eux devaient respecter les nôtres.

Or, c'est cette nouvelle conception (nouvelle dans la civilisation chrétienne) des droits au bonheur terrestre, qui a fait favoriser indirectement la science au lieu de la théologie scolastique. Celle-ci, qui doit prouver en dernier ressort la vérité de la doctrine chrétienne du renoncement, est inutile, donc mauvaise; car elle détourne les énergies des spéculations scientifiques, qui, elles, sont utiles. Pour « vivre », en effet, il faut connaître les conditions d'existence dans le monde, il faut étudier la nature. Quoiqu'on l'étudie en vue d'un but utilitaire, il faut l'étudier telle qu'elle est, scientifiquement pour en faire un instrument de nos jouissances ou de notre confort. Consentir à se tromper par ignorance paresseuse, c'est y perdre mille fois. Il en est comme du commerce où la meilleure politique est l'honnêteté; le plus utile, le mieux est de connaître et suivre la nature telle qu'elle est. Mais, encore un coup, on ne se soucie pas de la science pour la science.

Dès lors les termes « utiles « ou « valides » ou « bons » sont employés à cette époque dans les deux sens différents que nous avons signalés dans le pragmatisme moderne : dans le sens moral ou social du mot, et au point de vue plus restreint du développement de la science. Et maintenant, ce qui est intéressant pour nous c'est qu'il peut y avoir conflit entre les deux sens, et que la science peut se montrer très anti-sociale dans ses résultats, aussi bien que sociale, en ce sens que la vérité peut être hostile à l'homme. Par exemple, certaines lois d'hérédité qui une fois connues suggèrent à certains de renoncer à lutter contre des penchants funestes qui sont en eux. Dans de tels cas la science est mauvaise, et n'est plus utile que dans le sens scientifique.

Il pouvait donc y avoir des conflits entre morale et science au XVIIIe siècle comme aujourd'hui entre science et pragmatisme. Nous aborderons ce problème au chapitre suivant; mais on remarquera que les seuls faits de l'existence de l'utilitarisme du XVIIIe siècle, de celui du XIXe siècle, et du Pragmatisme du XXe, formulés indépendamment de la science, prouvent déjà non seulement qu'il

peut y avoir des conflits, mais qu'il en existe de fait : si science et morale s'accordaient naturellement, des divergences ne se produiraient pas, du moins d'une façon si persistante; ou comme le remarque Hébert, à propos du pragmatisme, « les fins sembleraient toujours justifier les moyens » (p. 56). En vérité il faut nous féliciter que la confusion entre validité scientifique et validité morale ou sociale se soit produite pendant quelque temps; sans cela la validité sociale n'eût évidemment pas favorisé la validité scientifique, c'est-à-dire la science, mais elle eût tué cette dernière, ou pour le moins compromis ses progrès. Aujourd'hui ce danger n'existerait plus, la science pour la science a trop bien pris racine au milieu de nous.

D'autre part, s'il n'y avait vraiment rien derrière le pragmatisme, on s'étonnerait qu'il ait pu être accepté par n'importe qui. Qu'y a-t-il donc? Chassé de toutes ses positions (ou plutôt James les reconnaît lui-même intenables et les abandonne), le pragmatisme se réfugie dans son dernier retranchement. Après le dernier passage cité « nos théories sont enserrées les unes dans les autres et contrôlées de toutes parts comme rien d'autre », James continue : « Pourtant quelquefois des formules théoriques sont également compatibles avec toutes les vérités que nous connaissons, et alors nous choisissons pour des raisons subjectives. »

Voilà la clef de l'énigme, voilà la montagne accouchée de sa souris. Quand deux théories sont intellectuellement également incertaines, le pragmatisme, profitant de l'incertitude peut glisser la théorie « opportune »; ou, quand il y a des domaines dont l'intellectualisme ne peut s'emparer (comme la religion),

le pragmatisme réclame le droit de s'y installer. Bref, quand l'intellectualisme, gardien sévère, n'est pas là pour s'y opposer, mais seulement alors, le pragmatiste peut donner librement cours à son « tempérament ». Et pour dissimuler la maigreur de ce résultat final, James le couvre de fleurs de rhétorique : « Nous choisissons la théorie vers laquelle nous nous sentons déjà de l'inclination ; nous suivons « l'élégance » ou « l'économie ». Clark Maxwell dit quelque part que ce serait montrer « peu de goût scientifique » que de choisir la plus complexe de deux conceptions également bien établies, et vous en demeurerez d'accord avec lui. La vérité en science est ce qui nous donne le maximum possible de satisfactions, y compris le goût, mais l'accord avec la vérité établie et avec les faits nouveaux est toujours la condition la plus impérieuse » (p. 217).

Personne ne niera qu'il y ait encore de vastes horizons ouverts aux spéculations pragmatiques ainsi conçues (sans compter qu'il leur arrive d'empiéter) ; mais appeler cela philosophie, quand précisément cela n'a place que là où s'arrête la philosophie, voilà qui n'est pas admissible.

James n'avait pas pensé à le faire d'abord, pour des raisons que nous ne cherchons pas à approfondir maintenant ; il y a été amené peu à peu. A l'origine, en effet, son pragmatisme n'était pas présenté comme une méthode *philosophique*, mais simplement comme une méthode pour se diriger dans

la vie pratique vis-à-vis de certaines questions que la philosophie ne peut prétendre résoudre, ou qui sont pendantes. Comme méthode *philosophique*, il admettait, sans détours, l'intellectualisme. On ne perdra pas son temps en comparant sa façon de s'exprimer dans son fameux essai *The Will to Believe*, et son récent *Pragmatism*, à dix ans de distance. On lisait dans l'essai de 1897 : « La thèse que je défends est, brièvement exprimée, celle-ci : *Notre nature passionnée, non seulement peut légitimement, mais doit décider par option entre différentes propositions, toutes les fois que c'est un cas de véritable* (genuine) *option qui ne peut être décidée pour des raisons intellectuelles* (on intellectual grounds) ; *car de dire en une circonstance pareille : « ne décide pas, mais laisse la question ouverte » est en soi une décision passionnelle, — tout comme décider oui ou non — et comporte le même risque de perdre la vérité.* » (p. 11, c'est James qui souligne). Et, page 30, la même thèse est reprise : « *In concreto*, la liberté de croire ne peut s'appliquer qu'à des options pratiques que l'intellect de l'individu ne peut par lui-même résoudre... » Ailleurs James met en garde, sous une autre forme, contre l'anti-intellectualisme ; « il faut éviter autant que possible, dit-il, ces « *passional decisions* » autant que les faits le permettent. Chaque fois que l'option entre perdre une vérité et la gagner n'est pas réellement très importante (*momentous*), nous pouvons abandonner la chance de *gagner une vérité* et en tout cas

nous épargner le risque de *croire une chose fausse*, en ne prenant pas de décision jusqu'à ce que nous possédions une évidence objective » (p. 19-20). Dans certaines questions, de morale et de foi par exemple, si l'intellect ne peut prononcer, l'option est nécessaire (coercive) car la vie n'attend pas.

Voilà qui est parfaitement clair : quand la science nous fait défaut, n'allons pas nous condamner à ne pas vivre pour autant; vivons sur des croyances. Personne ne saurait objecter rien à cela. James n'a pas dit davantage dans « Pragmatism »; il l'a dit autrement, — moins clairement, — et il a prétendu bien davantage. Ce qui était une règle *de vie*, il a voulu en faire une méthode *philosophique*, et alors ayant conscience des difficultés de son entreprise il a voulu les dissimuler : ce qui était très clair est devenu très obscur. Et voilà pourquoi les revues anglaises et américaines sont pleines d'articles d'auteurs qui, tout en applaudissant le plus souvent au pragmatisme, discutent à perte de vue pour savoir en quoi exactement il consiste; ils y cherchent une méthode philosophique, — qui n'y est point puisque, je le répète, le pragmatisme commence où la philosophie cesse.

IV

Nous aurions mauvaise grâce à nous borner à ces considérations théoriques sur le pragmatisme. Voyons

si nos critiques sont fondées, en examinant la méthode à l'œuvre.

Il est évident qu'une méthode, si elle a quelque valeur et si elle est logiquement appliquée, doit finalement conduire à une même philosophie différents chercheurs. Sans doute on trouve dans maints systèmes de grandes divergences d'opinion; mais celles-ci se peuvent discuter, car on se base sur des principes qui, tout en pouvant être faux, sont sûrs, car ils sont constants et impersonnels; un monisme est plus vrai, ou disons plutôt plus conséquent qu'un autre monisme, un matérialisme qu'un autre matérialisme. Avec le pragmatisme c'est différent; l'application du principe de l'opportun n'est pas méthodique, impersonnelle, mais de droit subjective. On nous le répète sans cesse, le but du pragmatisme c'est de délivrer la philosophie de la coercition du système et de donner plus de jeu à ce qu'on nomme le « tempérament »; or, plus on lui donnera de jeu, plus on est sûr de ne pas se rencontrer. Il se trouve, — ce n'est pas un hasard, nous expliquerons ailleurs pourquoi, — que tous les pragmatistes sont parents par le « tempérament » (ils inclinent tous d'une façon très prononcée au spiritualisme), et cependant, même dans ces conditions, les désaccords fourmillent. Il serait trop facile de nous en prévaloir; du reste Lalande, dans son consciencieux article de la *Revue philosophique* (février 1906), en a relevé quelques-uns. Nous voulons montrer, pour confirmer notre réfuta-

tion théorique par un exemple choisi chez eux, que les pragmatistes, s'ils veulent arriver à une entente philosophique, doivent non seulement avoir recours à une méthode non-pragmatique, mais que cette méthode est précisément celle de l'intellectualisme contre laquelle ils sont partis en guerre.

Le pragmatisme a été adopté parmi les théologiens protestants avec enthousiasme. Lalande a déjà rappelé l'exemple de M. Irwin-King. Par un procédé cher aux disciples de James, King suppose deux thèses opposées l'une à l'autre, et la métaphysique ou l'intellectualisme étant incapables de décider dans un sens ou dans l'autre, la méthode opportuniste intervient: « Supposons deux propositions contradictoires: « Il est convenable que les méchants soient « punis dans l'autre monde. » — « Il répugne qu'une « punition ultérieure atteigne les méchants. » Supposons d'ailleurs qu'il soit impossible de démontrer une de ces propositions de manière à rendre l'autre insoutenable. Laissons maintenant discuter entre eux les métaphysiciens et venons aux résultats : tour à tour nous supposerons vraie la première, puis la seconde proposition : il est évident que la façon d'agir du monde serait autre, étant donnée la croyance universelle à la première proposition, qu'elle ne serait si tout le monde convenait de la répugnance aux punitions dans la vie suivante. Il est aussi clair que la conduite de ceux qui croiraient à une telle punition serait bien autrement correcte que celle de ceux qui

n'y croient pas du tout; *d'où il suit que la première proposition étant bonne dans ses effets est vraie* » (cité par Lalande, p. 141). D'autre part, James discutant le problème du libre arbitre et concluant pour des raisons pragmatiques en faveur de la liberté, s'élève avec force contre cette idée d'un Dieu punissant: « ... Dieu seul peut connaître nos mérites; si nous en avons. La vraie raison pour soutenir le libre arbitre est en effet pragmatique [pas rationnel], mais cela n'a rien à faire avec ce méprisable droit de punir dont on a fait tant de bruit dans les discussions passées sur ce sujet » (*Pragm.* p. 118).

Maintenant, ou bien il faut admettre que ces divergences sont *a priori* irréductibles; ou bien l'une de ces théories est préférable à l'autre. Dans le premier cas les pragmatistes eux-mêmes reconnaîtront que leur philosophie est plutôt faite pour semer le désaccord que pour ramener l'harmonie parmi les penseurs; dans le second cas, laquelle de ces théories est-elle préférable à l'autre et comment la déterminer? King et James ont-ils simplement des « tempéraments » différents, ou pouvons-nous expliquer, autrement que par un mot, leur désaccord?

Remarquons d'abord ceci: King, théologien, peut-être pasteur, tient compte des besoins moraux des masses; là, la vieille morale de la peur est toujours la plus effective, ne la supprimons pas. James, lui, se mouvant dans un monde de personnes cultivées, supérieures à la foule moralement comme intellec-

tuellement, est bien moins disposé à voir l'humanité sous son aspect vil; il se rangerait volontiers à la croyance en la bonté naturelle de l'humanité; les hommes ne pèchent que par ignorance; un Dieu punissant paraît inutile à ceux ainsi placés. Partant de ces expériences différentes, chacun arrive, par raisonnement inconscient, à sa théorie.

Du point de vue de la théorie pragmatiste les deux observations et les deux raisonnements qui les suivent sont absolument et également corrects; il y a des gens pour qui un Dieu punissant sera « opportun ». d'autres pour lesquels il ne le sera pas, Strictement parlant donc, un pragmatiste ne devrait rejeter ni l'un ni l'autre Dieu, puisque tous les deux sont « opportuns ». Mais ce serait trop simple et en deviendrait compromettant. Du reste le problème qu'on prétendait justement résolu, ne l'est point; il faut donc poursuivre. Pour arriver à une solution, la prochaine question serait nécessaire: quelle opinion choisir, le Dieu répondant aux besoins de la majorité, ou celui répondant aux besoins de la classe supérieure? On ne voit pas que le pragmatisme puisse résoudre cette question mieux que la première : sacrifier les masses qui n'en peuvent mais de leur infériorité, est injuste; sacrifier l'élite, est stupide.

De quelque côté qu'on se tourne, le pragmatisme n'aboutit pas.

L'intellectualisme ferait mieux. Cessant de deman-

der : qu'est-il de plus opportun pour l'homme de croire? — ce qui amène à deux réponses contradictoires, — il demanderait: Quel Dieu serait supérieur, le Dieu punissant ou le Dieu non-punissant? Ceci nous ramène dans le domaine de la spéculation métaphysique que le pragmatisme voulait éviter, mais pour qui demande une réponse au problème posé par les pragmatistes, la faillite du pragmatisme l'y pousse forcément. Et, de fait, il trouvera là un critère sûr pour décider, entre la théorie de James et celle de King, laquelle est supérieure à l'autre.

Raisonnons donc — résumant du reste simplement les idées des siècles passés : La théologie a passé du Dieu vengeur au Dieu amour. Quelle raison a-t-elle eue? *Pas* la raison pragmatique, puisque la religion est pour les masses comme pour les esprits supérieurs, et qu'aujourd'hui encore l'Église et certains pragmatistes admettent que le Dieu punissant est plus utile que l'autre. La raison est qu'au théologien, ou au philosophe réfléchissant indépendamment de toute considération pragmatique, il est apparu que le Dieu punissant était un Dieu *intellectuellement* inférieur. En effet, à mesure que la philosophie s'est tournée davantage de l'étude du macrocosme à celle du microcosme, elle s'est mieux rendu compte combien tout acte humain était le résultat inévitable des circonstances combinées avec le caractère de chacun; rendre responsable et punir pour un acte inévitable est sot; au contraire plus on comprend une personne,

plus on devient charitable dans ses jugements; plus on devient juste; condamner un homme irresponsable n'est pas moral parce que c'est intellectuellement faux, car c'est une faute de logique: un Dieu punissant serait un monstre intellectuel. La peur de la punition divine peut, sans doute, être un motif d'action; mais encore c'est un motif derrière lequel peut, ou non, se trouver une réalité; et si cette réalité existe en effet, ce serait celle d'un Dieu punissant les hommes pour des actes qu'ils ne pouvaient pas ne pas commettre.

Celui qui a fait ces quelques réflexions ne peut, ou ne veut plus croire au Dieu vengeur; ou si, pour des raisons d'un autre ordre, il y croit pourtant, il refusera de le considérer comme un être supérieur, il lui refusera son adoration; selon son « tempérament » il sera abject ou hautain vis-à-vis de Lui.

Nous avons ainsi trouvé un critère que le pragmatisme ne fournissait pas pour estimer la valeur relative des deux opinions de King et de James. C'est un critère intellectualiste. D'où il résulte que le pragmatisme d'un homme vaut juste autant que vaut son intellectualisme.

V

Ce secours — forcé et réellement anti-pragmatique, — l'intellectualisme ne peut le donner que quand il s'agit de problèmes isolés. Mais si l'on considère le

pragmatisme comme un ensemble philosophique, alors l'intellectualisme ne peut intervenir que pour éclairer une banqueroute. Que devient l'application de la méthode pragmatique livrée à ses propres ressources? telle sera notre dernière question.

On part des besoins de l'homme; ces besoins, on ne se donne pas la peine même de les ordonner; on les prend comme ils viennent sans s'inquiéter de leur valeur relative, de leurs rapports entre eux. On a parfois de vagues idées de beau, de bien, de développement intégral : *des mots;* serrez-les de près et il ne reste rien. C'est en quoi le pragmatisme est inférieur à l'Eclectisme même; là au moins il y avait eu un essai de constituer, en partant de données psychologiques, un « système » de besoins ou de facultés — idéalistes, sensualistes, sceptiques et mystiques, — lesquelles ensemble donnaient l'être humain *un*. On pouvait contester cette unité, il y avait au moins un terrain de discussion. Mais le pragmatisme n'offre prise à rien; dès que vous cherchez à le saisir il passe entre vos doigts; sous prétexte de faire la part grande à l'individualisme, à la vie, et par effroi suspect de tout ce qui sent le système et l'ordre, on s'attache au chaos; le manque de coordination est élevé à la hauteur d'un principe[1]. Quand il n'y a pas d'unité au

1. Lisez ce passage de James, p. 148 de *Pragm.* : « Le monde est *un*, juste autant que notre expérience nous le révèle enchaîné dans ses parties (concatenated), *un* par autant de conjonctions définies qu'il en apparait. Mais alors aussi *non-un* par juste autant de disjonctions définies que nous trouvons. L'unité et la pluralité

point de départ, comment y en aurait-il nulle part? Avec cette « méthode » chaque besoin que votre « tempérament » vous engage à satisfaire devient le point de départ et le nucleus d'un petit système à part, et ce serait bien surprenant si tous ces petits systèmes construits au hasard des rencontres et des inspirations du fameux « tempérament » allaient d'eux-mêmes, sagement, s'emboîter les uns dans les autres pour former un grand tout philosophique c'est-à-dire coordonné. Par quel coup de magie des idées qui se contredisent, quand elles sont dans des systèmes historiques différents, cesseront-elles de se contredire quand elles seront introduites pêle-mêle dans le pragmatisme? C'est ce qu'il faudrait nous expliquer; chacun sait qu'en introduisant quelque parcelle d'une théorie on adopte implicitement les prémisses qui sont à sa base. Pour faire tenir ensemble

(oneness and manyness) sont vraies (obtain) selon des cas qui peuvent être séparément spécifiés. Ce n'est ni un « univers » pur et simple, ni un « multivers » pur et simple. Et ses différentes manières d'être « *un* » suggèrent, pour leur connaissance adéquate, autant de programmes distincts de travail scientifique. Ainsi la question pragmatique. « En quoi consiste l'unité (what is the oneness known as)? Quelle différence pratique cela fait-il? » nous épargne toute excitation fiévreuse comme s'il s'agissait d'un principe de sublimité, et nous emporte au courant de l'expérience avec un esprit parfaitement équilibré. » — A quoi bon parler encore de philosophie, chercher des rapports entre phénomènes, entre idées, entre sciences? Si nous voyons un rapport, c'est bien; si nous n'en voyons pas, c'est bien encore; de fait c'est mieux; cela épargne un peu de cette pensée, qui pèse tant à M. Papini (*Art. cité*, p. 356).

les parties constitutives du pragmatisme, il faut, dans ces conditions, des prodiges d'adresse, de subtilité, d'acrobatie mentale ; l'intellectualisme, la simple raison n'y suffisent plus. Il s'agit de remettre au point, après chaque théorie que vous avez établie, votre appareil ou votre méthode, sur le problème que vous abordez ensuite. James lui-même va nous fournir de lumineux exemples de cette « méthode »; passons rapidement en revue trois de ses théories[1].

James adopte la façon dont Berkeley a traité le problème de la substance (3e Conférence de *Pragmatism*). En soi il est inutile que la substance ou la matière existe; tout ce qui est nécessaire c'est la sensation de la substance; or Dieu peut parfaitement nous envoyer cette sensation sans que la matière existe réellement; pourvu que tout se passe comme si elle existait, que nous importe d'en savoir davantage? Voici un problème inutile, — enlevez! Cependant quelque philosophe à « tempérament » cartésien pourrait venir et dire: Pardon, ce problème m'importe à moi, car il a des conséquences sur l'idée que je me fais de Dieu : cette théorie de Berkeley m'embarrasse beaucoup, car enfin, ou Dieu a créé une ma-

1. Nous savons que le lecteur comprendra que si nous nous en prenons toujours de préférence à James, ce n'est pas pour nous faciliter la tâche, mais au contraire parce qu'il est le représentant le plus habile du pragmatisme. Malgré la modestie avec laquelle il se dissimule sans cesse derrière d'autres, il est certain que sans James le pragmatisme n'existerait pas; et s'il n'avait jamais eu comme défenseurs que des dilettantes, comme Papini et quelques autres, tout ce mouvement aurait été certainement mort-né.

tière qui est inutile, et il est bien indigne de Lui de créer des choses inutiles ; ou Il me trompe en me faisant croire que c'est de la matière, et quand bien même ce serait peu important pour mon existence matérielle que la matière existe ou non, cela me trouble dans ma vie morale ; je ne goûte pas un Dieu qui m'en fait accroire, et je voudrais qu'Il fût justifié des accusations contenues dans les termes de ce dilemme. A cela James répondra : Laissez donc ces notions anthropomorphiques de Dieu, la notion de Dieu est utile pragmatiquement, et il faut l'admettre sans égard pour certaines « residual difficulties » en dehors du domaine pragmatique proprement dit (p. 299). Le même problème se pose à propos de l'existence de la conscience morale. James rappelle Locke qui montre que nous ne savons de la conscience morale que ses effets, rien de son existence réelle. Or, la croyance à son existence réelle est utile au développement de l'humanité ; croyons-y. Ne nous embarrassons pas de métaphysique et d'anthropomorphismes.

Dans la même (3e) conférence, James propose ensuite « un autre problème ». Il s'agit de décider entre les deux hypothèses matérialiste et spiritualiste de la formation du monde. Dans quelques pages lumineuses, James montre que du point de vue rationnel, l'effet étant le même, et supposant d'ailleurs que les deux théories rendent également bien compte des faits, comme leurs champions respectifs le soutiennent, il importe fort peu que le monde soit un

produit matériel ou un produit divin. Mais, ajoute-t-il, il importe beaucoup pratiquement : « Le théisme et le matérialisme, si indifférents quand considérés rétrospectivement, indiquent, quand pris prospectivement, d'entièrement différentes possibilités expérimentales (*wholly different outlooks of experience*) » (p. 103). Que vaut-il mieux que l'homme accepte? Réponse pragmatique: le théisme. « La notion de Dieu, quelque inférieure soit-elle en clarté à ces notions mathématiques si courantes en philosophie mécanique, a au moins cette supériorité pratique sur elles, qu'elle garantit un ordre idéal qui sera préservé éternellement » (p. 106). Bien, mais où sont maintenant les discours éloquents des pragmatistes : pas de métaphysique, pas d'anthropomorphisme? Que fait James ici, sinon ce qu'il vient tout à l'heure de condamner? Sans doute beaucoup ne s'en apercevront même pas, car quand nous parlons aujourd'hui de Dieu nous parlons naturellement du Dieu chrétien que nous concevons naturellement tout-puissant, tout sage et tout bon. Mais tant s'en faut que cette puissance, cette sagesse et cette bonté soient contenues *a priori* dans l'idée de Dieu spirituel opposé à la matière. Avant que Dieu ait une valeur pragmatique, il faut qu'il ait quelques « attributs[1] ». Or, l'histoire

1. C'est une observation analogue à la nôtre qui a inspiré les critiques de Hœffding et de Boutroux, à la conception de la religion chez James. (Cf. Boutroux : *Science et Religion*, Paris, 1908, p. 336 et 337.)

des religions fourmille d'exemples de dieux qui sont inférieurs en puissance à d'autres dieux ou qui, dépendant eux-mêmes d'une fatalité, sont intellectuellement des brutes, et moralement détestables. Le Dieu supposé par le pragmatisme de James est anthropomorphique comme les autres; seulement celui qui l'a conçu est supérieur (nous avons développé cette idée tout à l'heure) et par conséquent il conçoit un Dieu supérieur.

Donc l'anthropomorphisme ou la métaphysique sont déplacés dans tel problème, gardez-vous d'y recourir; ils sont indispensables dans tel autre, ne vous en privez pas. Vraiment, voilà une méthode admirable. Vive le pragmatisme!

Mais attendez; voici une troisième théorie proposée par James. Dieu doit être conçu comme voulant du bien à l'homme et « garantissant un ordre idéal qui sera préservé éternellement » sans cela il serait pragmatiquement inutile, et non vrai Pourtant le spectacle de la nature et de la société donne à réfléchir, et c'est une des prétentions des pragmatistes de tenir mieux compte des faits que ceux qui sont venus avant eux. D'autres avaient cru tenir compte des faits en cause ici en déclarant que le monde ne révélait pas de Dieu bon (pas plus du reste que de Dieu mauvais); mais James et les pragmatistes considérant l'idée de Dieu comme opportune, ne sauraient l'abandonner. Ici donc surgit un conflit entre les faits et l'opportunisme, aucun des deux éléments ne

pouvant être sacrifié. Que va-t-on faire? C'est très simple : remettre au point son appareil. Faisant bonne contenance à piètre jeu, on nous tient à peu près ce langage : Dieu est bon, et c'est là sans doute une notion anthropomorphique qui nous est indispensable, mais il ne faut pas être anthropomorphiste à l'excès ; pourquoi Dieu serait-il *tout à fait* bon? Après tout, un Dieu qui rendrait tout le monde heureux, laissons ce rêve aux Hindous, ou autres métaphysiciens de cet acabit qui ont peur de la vie[1]. Pour nous, au contraire, nous n'avons aucune objection à un Dieu qui laisse les hommes un peu patauger dans un monde dangereux, et leur donne l'occasion de vaincre les obstacles accumulés. Il est vrai que les innocents souffrent, et que les non-méritants triomphent souvent ; il est vrai que, comme dans une bataille, les balles frappent et épargnent au hasard ; mais qu'est-ce que ce carnage, ces désastres, cette phénoménale folie, puisque quelques-uns ont la joie du triomphe mérité et qu'ainsi la « dignité » humaine est sauvegardée ? Le « mélio-

1. « L'Hindou et le bouddhiste, car ce sont eux qui surtout prennent cette attitude, ont simplement peur de plus d'expériences, peur de la vie. A des hommes ainsi disposés, le monisme religieux apporte des mots de consolation : *Tout est nécessaire et essentiel — même vous avec votre âme et votre cœur malades. Tous sont un avec Dieu, et avec Dieu tout est bien.....* Il ne peut y avoir de doute que quand des hommes sont réduits à cette extrémité, l'absolutisme est leur seul salut. Le moralisme pluralistique [que James oppose au monisme, cf. p. 160], où tout n'est pas rigidement lié à tout, les fait claquer des dents, fige leur cœur dans leur poitrine. » (*Pragm.*, p. 292-3.)

risme » voilà notre doctrine par opposition à un « optimisme » que les faits contredisent. Bref, nous n'avons que faire d'un Dieu qui aurait imaginé et fait un monde où la justice et la dignité fussent à la fois parfaitement satisfaites; et si vous n'étiez par hasard pas convaincus par notre argumentation, en tous cas nous, notre Dieu pragmatique, nous l'aimons mieux ainsi.

Cela rappelle étrangement l'histoire de certain renard ayant perdu sa queue, et qui vient faire un beau discours à ses semblables sur le ridicule qu'il y aurait à continuer à porter une chose aussi manifestement inutile que le membre dont un fâcheux accident l'a privé. Toutefois passons outre. Ce sur quoi nous insistons c'est sur l'arbitraire de ce qu'on appelle la « méthode » pragmatique. Récapitulons rapidement : nous venons de voir que tour à tour le même philosophe condamnait la métaphysique et l'anthropomorphisme (problème de la substance et de la conscience), puis se servait lui-même carrément de la spéculation métaphysique (problème du spiritualisme et du matérialisme); puis quand certaines conséquences logiques de ses prémisses métaphysiques devenaient gênantes, car elles se heurtaient à des « réalités », admettant tranquillement l'idée de doser sa métaphysique selon les convenances (le problème du mal et de la souffrance dans le monde).

Et maintenant on dira de nouveau : Mais le prag-

matisme s'est toujours défendu d'être un système; ses représentants ont avec soin évité ce terme et l'ont remplacé par : mouvement philosophique, attitude, méthode génétique... que sais-je encore? — Oui ; ce sont là précisément des moyens de se tirer d'embarras, inspirés soit par adresse, soit par conscience de la faiblesse de sa position, et qui ne peuvent être tolérés dans une discussion sérieuse. Voyons, se moque-t-on de nous? « Une porte doit être ouverte ou fermée », et une philosophie doit être une philosophie systématique ou ne pas être. Appelez le pragmatisme de quelque nom qu'il vous plaira, si cette chose ne représente pas des idées qui ont quelque rapport entre elles, alors pourquoi les groupe-t-on? On demande de la méthode à un banquier, à un épicier, à une blanchisseuse, et on n'oserait pas en demander à une philosophie? C'est une plaisanterie insupportable. Vraiment ce que voudraient les pragmatistes, c'est que les gens traitent bénévolement leur philosophie comme un système, mais sans qu'ils se croient, eux, les pragmatistes, tenus de remplir les conditions requises pour cela.

La critique faite de tous côtés au pragmatisme, qu'il est un individualisme exagéré, autorisant toutes les lubies, est parfaitement justifiée. Au nom de quoi limiterait-on les prétentions de n'importe quel désir ou besoin individuel? James lui-même insiste assez sur les droits du « tempérament ». « Le pragmatisme est disposé à tout accepter, à suivre soit la lo-

gique, soit les sens, et à tenir compte des plus humbles et des plus personnelles expériences. Il tiendra compte des expériences des mystiques si celles-ci ont des conséquences pratiques. Il acceptera un Dieu qui vit dans la boue même des faits (in the very dirt of private fact) — si cela devait être un endroit propre à le trouver. » (*Pragm.* p. 20; cf. aussi p. 71-72, 153, etc.). Alors pourquoi parler d' « impudente calomnie » et protester avec véhémence quand d'autres ne font qu'accepter ce qu'eux-mêmes ont dit (p. 233)?

Le seul malentendu qu'il faille écarter est celui-ci : Le pragmatisme ne favorise pas plus la satisfaction de besoins inférieurs que de besoins supérieurs. En disant que le pragmatisme justifie tout, également, beaucoup se sont plu à entendre qu'il favorisait particulièrement les appétits grossiers. Ceci est évidemment injuste. James consacre toute sa dernière conférence à réfuter certains esprits effarés et à montrer que le pragmatisme l'a conduit, lui, à la religion. Nous sommes bien certains qu'avec James le pragmatisme n'aura jamais que de hautes et généreuses visées. Du reste ceux qui se plaisent à la pratique d'une philosophie basse et vile ne sont pas souvent ceux qui se plaisent à écrire des discussions de leurs doctrines. Mais ceci n'en reste pas moins vrai, et peut être opposé au pragmatisme, qu'on n'y trouve pas de principe empêchant *a priori* un « tempérament » bas de faire valoir avec pleins

droits un pragmatisme inférieur. Le pragmatisme est un peu dans la même posture, à ce point de vue, que l'épicuréisme, lequel manié par un Épicure ou un Lucrèce n'a rien d'offensant, ou que l'utilitarisme lequel devient noble et raffiné sous la plume de Stuart Mill — mais d'autres peuvent en faire un usage différent. Nous sommes ramenés à l'opinion exprimée ci-dessus : un pragmatisme vaut ce que vaut l'homme qui le formule. Or une philosophie doit pouvoir être jugée à un point de vue impersonnel. Et de toutes les philosophies le pragmatisme est celle qui remplit le moins cette condition. En effet, même l'épicuréisme, avec son principe de « la plus grande somme de bonheur possible », donnait encore prise à la discussion, et dans l'utilitarisme vous aviez le principe « du plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre » qui également limitait encore la fantaisie. Ni l'un ni l'autre n'étaient précis, mais il y avait un essai de l'être, on en reconnaissait la nécessité. Le pragmatisme n'a aucune de ces formules; l' « expédient », l'opportun, c'est tout. Nous l'avons déjà fait remarquer : James l'avoue dans sa huitième conférence — en somme la seule où il cesse de faire la théorie du pragmatisme pour nous offrir des théories pragmatiques, — qu'il ne parle qu'en son nom personnel.

De toutes les philosophies proposées jusqu'ici à l'homme, le pragmatisme est la moins philosophique.

CHAPITRE II

LE CAS DEWEY[1]

Réfutation de l'essai de Dewey sur les conditions logiques d'un traitement scientifique de la moralité. Pour pouvoir être scientifique dans le pragmatisme, c'est-à-dire pour établir une morale normative par opposition à une morale purement descriptive, Dewey veut établir l'équivalence des jugements moraux aux jugements scientifiques. Les seconds ont comme les premiers des éléments subjectifs et visent en dernier ressort la solution de cas individuels, donc ne sont pas meilleurs que les jugements moraux; donc les jugements moraux sont aussi bons que les jugements scientifiques. — Or *a*) tout ce que Dewey aurait prouvé, même si son argumentation pouvait être acceptée, c'est que les jugements scientifiques sont aussi mauvais que les jugements moraux; on ne voit pas que la morale y gagne parce que la science y perd. *b*) En outre, dans la seconde partie, quand Dewey examine les conditions qui font les jugements moraux valables (car il les déclare seulement équivalents, non identiques aux jugements scientifiques), il les montre déterminés dans toutes leurs parties, c'est-à-dire susceptibles de traitement scientifique dans le sens ordinaire du mot; donc il se contredit : il a voulu ramener les jugements scientifiques aux jugements moraux; il finit réellement par ramener les jugements moraux aux scientifiques. — Il ne reste donc pas de place pour une morale pragmatique ou normative; Dewey aboutit à la « science des mœurs » dans le sens de Lévy-Bruhl, qui est l'opposé, c'est-à-dire descriptive.

Différence du pragmatisme de James et de celui de Dewey. Le premier reste conséquent avec son but pragmatique, en brisant adroitement

1. Les lecteurs qui ne s'intéressent pas spécialement à l'histoire du mouvement pragmatiste, peuvent omettre ce chapitre sans qu'il y ait lacune dans l'argumentation générale de ce livre.

avec la science; Dewey se laisse entraîner par la spéculation philosophique et logique, et implicitement renie le pragmatisme qu'il voulait affirmer.

Il est, parmi les représentants du pragmatisme en Amérique, un homme dont la position n'est pas très nettement définie. Les pragmatistes ont de bonnes raisons pour le réclamer comme un des leurs, lui en a de bonnes pour se tenir sur une certaine réserve[1]. Le cas Dewey est intéressant et révélateur; il vaut la peine de s'y arrêter.

Dewey n'est pas précisément obscur, mais il n'est, certes, ni simple ni limpide; les méandres de sa pensée peuvent avoir contribué à le faire considérer en Amérique comme le représentant le plus « scientifique » du pragmatisme. Une fois qu'on a compris que Dewey hésite, volontairement ou inconsciemment, entre deux façons de penser contradictoires et qu'il consacre toute son énergie à chercher à les concilier, le sens de ces détours et retours apparaît.

Il y a très clairement une même préoccupation à la base de ses spéculations qu'à la base de celles de ses émules pragmatistes, à savoir: rapprocher la morale et la science sur le terrain de la logique. Le titre de son long et fameux essai « *Les conditions logiques d'un traitement scientifique de la moralité* » (Chicago, 1903) indique tout un programme. Seulement, au lieu de montrer que les jugements moraux

1. Il les a indiquées lui-même dans sa critique du livre de James dans le *Journal of Philosophy* (New-York), 13 février 1908.

ont les caractères des jugements scientifiques, comme on s'y attendrait et comme il semble que tout autre eût procédé pour montrer que les jugements moraux sont susceptibles de « traitement scientifique », Dewey procède en sens inverse ; la première partie de son travail est consacrée à montrer que les jugements scientifiques ont les caractères des jugements moraux.

La notion du jugement moral dont il part est celle qu'il trouve accréditée autour de lui et dans le public — et celle d'une philosophie que nous trouverions en Europe un peu vieillotte : 1) Les jugements moraux sont individuels, c'est-à-dire visent à résoudre des cas particuliers, et puisque chaque cas est pour soi, ces jugements sont absolus, non relatifs; par opposition aux jugements scientifiques qui sont généralement considérés comme universels, c'est-à-dire valables non seulement pour les cas spécifiques à l'étude, mais pour tous les cas analogues ; — en science il y a des cas universels, dit-on, en morale pas. Or, dit Dewey (soucieux, nous le rappelons encore, non pas de ramener les jugements moraux aux jugements scientifiques, mais les jugements scientifiques aux jugements moraux), il y a là erreur : l'homme de science cherche des lois générales, c'est vrai ; mais lui aussi il se propose de résoudre des cas particuliers ; les lois ne sont pas la science, mais seulement un moyen, et si une loi ne résout pas un cas, on change la loi et non le cas ; la science est comme

la morale, elle vise l'individuel. 2) S'appliquant à la conduite dans la vie, les jugements moraux impliquent l'intervention, comme facteur dans le jugement de la personnalité du juge. Or ici encore les jugements scientifiques, à y regarder de près, sont pareils aux jugements moraux ; ils impliquent l'intervention personnelle du juge, à savoir : *a*) dans la classification préalable des possibilités ou prédicats, *b*) dans le choix des cas individuels à étudier, *c*) dans la façon de vérifier l'hypothèse, soit par expérience, soit par démonstration. Dans ces trois opérations, la personnalité du juge, ou, comme dit Dewey, le « caractère » modifie le jugement, guide, suggère. Dès lors : « Si l'emploi des ressources de la science, de la technique dans l'observation et dans l'expérimentation, des systèmes de classification, etc., en guidant l'action de juger (et par là déterminant le contenu du jugement) dépend de l'intérêt et des dispositions du juge, nous n'avons qu'à reconnaître cette dépendance [*make such dependence explicit*], et le jugement scientifique apparaît décidément comme un jugement moral » (p. 14). (Voir pour cette démonstration un peu subtile p. 9 et ss. 26.)

Tout ceci revient à dire : les jugements dits scientifiques, ou jugements purement objectifs étant une abstraction sans réalité, il n'est pas possible de parler de jugements scientifiques qui n'aient pas les caractères moraux ; les jugements scientifiques n'existent que comme jugements moraux.

Conclusion : puisque les jugements scientifiques ont les caractères fondamentaux des jugements moraux, — viser des cas particuliers et impliquer l'intervention de la personnalité, — les jugements moraux sont aussi bons, aussi scientifiques que les jugements scientifiques.

Jusqu'ici c'est tout à fait dans l'esprit pragmatique tel que nous l'avons vu dans notre premier chapitre : l'homme ne peut pas ne pas être subjectif dans ses jugements et dans ses opinions, donc si ses jugements moraux sont subjectifs, ils sont aussi valables que ses jugements scientifiques qui ne le sont pas moins (scientifiques) — telle était la théorie de Schiller et de James ; l'expression seule est plus scolastique chez Dewey.

Mais arrivé là, on est sur un terrain glissant, car il n'y a guère loin à affirmer maintenant: puisque l'élément subjectif crée réellement nos jugements (scientifiques ou moraux), puisqu'il est la condition inévitable de tout jugement, il est *donc* indispensable, et il est *donc* l'élément réellement important. Et de là on a continué encore plus avant : mais alors le jugement moral où l'élément subjectif est plus accusé, (en fait) que dans le jugement scientifique, devra *donc*, le cas échéant, être considéré comme supérieur au jugement scientifique où son rôle est moins marqué. Là est l'explication du mot de Schiller : au choix entre irrationalisme et intellectualisme, l'irrationalisme aura la préférence du pragmatiste (*Hum.* p. 6).

Ces raisonnements sont évidemment faux, nous l'avons déjà montré dans notre dernier chapitre; les jugements scientifiques sont peut-être tous subjectifs, il n'en résulte pas qu'ils seront logiquement meilleurs pour cela; et soutenir que le subjectivisme étant inévitable, il est dès lors indispensable, et que dès lors plus il y en a plus nos jugements valent, sont des propositions plus insoutenables encore. Mais tout cela est *indispensable* pour le pragmatisme qui se propose de conférer à l'homme le droit de choisir ou de décréter la vérité selon « l'opportun », au lieu de la constater simplement.

Au point où nous sommes parvenus avec Dewey, il ne s'est pas encore engagé dans la voie du pragmatisme; il a ramené les jugements scientifiques aux jugements moraux, donc la logique de la science à la logique de la morale. Va-t-il en rester là? Il semble qu'il le devrait: ramener la logique de la science à celle de la morale ou la logique de la morale à celle de la science, n'est-ce pas la même chose comme résultat final? La logique morale n'est-elle pas incorporée à la logique scientifique? La seule chose qui resterait à faire, pour un logicien digne de ce nom, paraîtrait être de montrer que ce subjectivisme, que Dewey signale dans les jugements scientifiques, ne leur enlève rien de leur valeur — car enfin les jugements scientifiques et moraux peuvent être également mauvais aussi bien qu'également bons. Mais Dewey ne se soucie pas de cela. Volontairement ou incon-

sciemment, il ignore cette grosse question. Il a autre chose en vue. Son titre est « Conditions logiques d'un traitement scientifique de la moralité ». Il y aurait donc pour lui (d'après ce titre) des conditions logiques spéciales pour la morale (ou la « moralité » — nous ne comprenons pas le choix de ce mot) ; car il ne viendrait à l'idée de personne de parler de conditions logiques spéciales pour la physique ou la chimie ; il y a sans doute dans chaque domaine scientifique des conditions spéciales d'examen scientifique, mais pas des conditions *logiques* spéciales. C'est donc que Dewey — pour une raison qu'il n'explique du reste point — veut seulement avoir affirmé l'*équivalence* des jugements scientifiques et moraux, mais pas leur identité logique ; il va procéder comme les pragmatistes dont nous avons parlé dans notre dernier chapitre : après de grands efforts pour rapprocher la science et la morale, il va s'appliquer à les séparer maintenant. Seulement il est plus habile ou plus prudent que Schiller, il ne se hasarde pas à demander la *supériorité* des jugements moraux sur les scientifiques, car cela conduit à ce cul-de-sac que l'irrationnel — ou a-rationnel — est supérieur au rationnel, et en outre l'argumentation de Schiller pour y arriver est cousue de fil blanc. Quand Dewey à son tour franchira le Rubicon, il le franchira ailleurs ; croyant avoir prouvé l'équivalence, il se contentera de l'*indépendance* des jugements moraux.

Cette habileté ne servira cependant pas à grand'-

chose : par un audacieux croc-en-jambe à la logique, Schiller s'était débarrassé de cette dernière et avait pris la clef des champs, il était libre; Dewey, qui refuse de se séparer de la logique — ce qui est louable après tout — va apprendre que la logique est plus forte que lui, et que le dangereux compagnon de route qu'il s'est donné va l'empêcher d'aboutir à une morale logiquement indépendante de la science ; il va faire exactement le contraire de ce qu'il s'était proposé et ramener la logique de la morale à celle de la science.

Voici comment il établit la différence entre ces deux logiques. Tandis que l'intrusion de l'élément personnel est sans conséquence dans les jugements scientifiques, dans les jugements moraux au contraire cet élément « affecte qualitativement le sens de la situation » (*qualitatively colors the meaning of the situation*) ; il a une portée sur la conduite pratique de la vie ; le jugement moral est presque un acte. Dès lors, prétend Dewey, puisque par la force des circonstances cet élément = zéro dans les jugements scientifiques, il est inutile « logiquement » d'en tenir compte, tandis qu'il est impossible de l'ignorer dans les jugements moraux, puisque c'est un fait qu'il joue un rôle : « Le caractère comme condition pratique [du jugement] devient *logique* quand son influence est préférentielle dans son effet — quand, au lieu d'être une condition uniforme et impartiale de n'importe quel jugement, il est, quand on le laisse agir (ou quand

il agit inconsciemment), un déterminant de *ce* jugement-ci plutôt que de celui-là (*of this consent-value of judgment rather than that*) » (p. 16).

Tout ceci a bien l'air d'une plaisanterie. Si le subjectivisme (ou le « caractère ») = zéro, logiquement dans les jugements scientifiques, que signifient toutes ces longues et pénibles pages pour prouver qu'il est bien là et agit tout comme dans les jugements moraux? De deux choses l'une en effet :

Ou bien Dewey veut dire vraiment qu'il y a dans les jugements moraux quelque chose qui n'était pas dans les jugements scientifiques, c'est-à-dire le subjectivisme, — et alors il se contredit platement puisque toute la première partie de son travail est consacrée à prouver que le subjectivisme existe dans les jugements scientifiques comme dans les moraux. Il nous dit maintenant que quand l'action du « caractère » (ou subjectivisme) devient « préférentielle » dans son effet, alors le jugement *par cela* devient « logique »; mais alors quoi? cette action du caractère n'étant pas « préférentielle » dans le jugement scientifique, le jugement scientifique n'est-il pas logique? Il faudrait être bien décidé à se moquer de la « logique » pour ne pas s'effaroucher devant de telles affirmations.

Ou bien Dewey veut dire qu'il y a un minimum de subjectivisme dans le jugement scientifique, tandis que la proportion en est simplement plus considérable dans le jugement moral, — mais alors c'est une

pure différence quantitative et pas une différence qualitative, de nature ; si l'action du caractère est simplement plus complexe dans les jugements moraux que dans les jugements scientifiques, cela ne suffit jamais à les différencier « logiquement ». Et alors les jugements moraux sont ramenés aux jugements scientifiques.

Il faut choisir. Or Dewey ne peut pas choisir la seconde alternative puisqu'il est parti avec l'idée de prouver le contraire. D'autre part il ne peut pas non plus ne pas choisir la seconde puisqu'il parle de « conditions logiques du traitement scientifique de la morale » ; à moins d'admettre pour la morale la même logique que pour la science, il ne peut être question du traitement « scientifique » de la morale.

Dewey accepte finalement la seconde alternative — et il s'y tient. La deuxième partie de son travail contredira donc la première partie. On devait s'y attendre. Voici sa définition du « caractère » — tout dépend de cette définition : Le mot caractère indique « ce continuum complexe d'interactions [c'est-à-dire interactions de dispositions naturelles, de technique, de connaissances, d'habitudes de pensée] dans sa fonction d'influencer le jugement final » (p. 24). Qu'est-ce à dire sinon que le caractère n'est pas une cause, mais un effet ; un produit (du reste déterminé par des considérations relatives au futur aussi bien que de circonstances du passé) et qui n'agit que comme produit strictement déterminé ; le « carac-

tère » est susceptible de traitement logique au même titre et dans le même sens que n'importe quel jugement scientifique. Toute différenciation entre jugements moraux et scientifiques est non avenue après cela.

Pour nous persuader que tel est bien le point de vue auquel s'arrête Dewey, il n'y a qu'à lire la deuxième partie de son travail. Il est vrai qu'elle semble de temps à autre hésiter dans son développement ; c'est une plaidoirie déterministe embarrassée de réminiscences libertaires; Dewey n'est même pas sans faire son profit de certains termes à double sens, particulièrement quand il considère le « traitement scientifique » comme servant « à contrôler la formation du jugement » (p. 14) ; « contrôler » peut signifier intervenir activement, indépendamment des facteurs scientifiques entrevus ; ou bien simplement que, si l'on connaît les termes du jugement, si l'on est conscient, cette conscience ajoute seulement un nouveau facteur *aussi déterminé que les autres*, dans la formation du jugement. Dewey prouve le deuxième sens, et puis parle comme s'il avait abouti au premier. Mais pour qui juge selon l'esprit et non selon la lettre, Dewey finit par s'arrêter dans sa conception de la moralité à la conception scientifique traditionnelle du jugement.

Il veut prouver ceci : « Un jugement moral effectue une détermination absolument réciproque de la situation jugée, et du caractère ou de la disposition

qui est exprimée dans l'acte de juger » (p. 17). Pour l'examen, ou la formation, ou le contrôle d'un jugement moral, trois conditions sont requises : 1) Il faut les *classer*, 2) il faut connaître exactement l'*état psychologique*, le « caractère » du juge, et 3) connaître les *conditions sociales* dans lesquelles le jugement a lieu, « la situation jugée ».

Pour classer, Dewey veut délimiter clairement le domaine de la morale et établir des sortes de « catégories » éthiques correspondant à celles de temps, d'espace, de matière, etc., en physique. Il faut, par exemple, s'entendre sur ce qu'est un « étalon moral » (*moral standard*), s'il a trait au bonheur, à l'idéal de la perfection ; grâce à cela nous pourrons alors discuter uniformément et utilement des questions d'idéal, d'obligation, de responsabilité, et autres. Nous avouons ne pas bien comprendre la portée de ces recherches. Que sont exactement ces catégories ? L'auteur veut-il par là affirmer pourtant qu'il y a une différence entre la logique de la science et la logique de la morale, ou veut-il simplement dire que l'objet des recherches est différent ? Dans le deuxième cas, il est bien inutile d'écrire un chapitre pour le prouver ; dans le premier cas, ces rapports dans la logique, que justement il voulait affirmer, nous échappent. Le seul exemple donné, cet « étalon moral », ne nous éclaire pas ; on ne voit pas si c'est un étalon absolu et impératif, ou relatif et changeant. S'il est absolu, d'où vient-il ? est-il métaphysique ? est-ce

le vieux « sens moral »? Mais en ce cas, encore un coup, à quoi bon un traitement « scientifique » de la morale? Ni facteurs psychologiques, ni facteurs sociaux n'ont rien à y voir. Si l'étalon moral est relatif d'autre part, s'il dépend des milieux et du caractère déterminé par les circonstances, comment déterminer cette « catégorie » de l'étalon autrement que par l'attribut de l'existence? et voilà un chapitre de morale bien superflu. Une chose seule nous paraît claire dans tout ceci : Dewey veut se rapprocher des sciences physiques, empêcher l'arbitraire dans les définitions et les concepts, bref assurer à la morale la rigueur logique de la science. Mais ces « catégories » sont inutiles ; les catégories d'espace, de temps, de matière même sont fort secondaires en physique ; nous n'avons pas connaissance qu'aucun professeur de physique fasse rentrer la discussion de ces catégories — vieux reste des jours oubliés du transcendantalisme — dans un cours ou dans un traité de physique. C'est de la théorie de la connaissance ou de la psychologie, comme on voudra, bien plus que de la physique. De même les « catégories » morales n'ont qu'un rapport lointain avec la morale, même si elle est conçue scientifiquement comme la physique ; si elle est conçue autrement, c'est différent peut-être, mais alors le parallèle entre « catégories » scientifiques et « catégories » morales cesse aussitôt.

Quand on arrive aux conditions psychologiques du jugement moral, la démonstration de Dewey devient

plus satisfaisante; la logique interne des prémisses lui force la main dès le début: « Puisque le caractère est un fait qui entre dans la formation de tout jugement moral, la faculté de le contrôler dépend de notre pouvoir de définir le caractère en termes de rapports génériques des conditions, lesquelles conditions sont détachables de la pression des circonstances dans le cas particulier. L'analyse psychologique est l'instrument par lequel le caractère est transformé, de son absorption par les faits d'expérience immédiate, en un fait objectif, scientifique » (p. 19). Donc, en isolant par l'analyse ce facteur du caractère, nous le montrons déterminé dans son essence et déterminé aussi dans sa détermination, c'est-à-dire dans sa façon de juger; autrement il nous échappe. Dewey propose même de faire un « inventaire » des façons dont les différentes dispositions psychologiques influent (p. 20) et les résultats ainsi acquis « s'ils sont justes, ont exactement la même validité logique que celle que possède une *loi physique* » (p. 20).

Après cela, que Dewey — soit qu'il ne voie pas soit qu'il ne veuille pas voir les conséquences de ses prémisses — déclare que cette analyse psychologique appliquée à l'expérience nous permet de *contrôler* les jugements au lieu de simplement nous y soumettre *(instead of merely indulging in them)* » (p. 21), cela n'a pas d'importance ; nous avons déjà vu le double sens du mot « contrôler », et si Dewey se plaît à s'imaginer que celui-ci peut être pris dans le sens

d'intervention spontanée, indépendante des conditions scientifiques dans le jugement, personne d'autre ne sera pris à cette grossière amphibologie après les mots que nous venons de citer. — Ou bien que Dewey affirme que, tout en nous montrant le jugement moral déterminé, la psychologie ne nous dit rien du *contenu* de l'idéal moral et que « par conséquent il faut avoir recours à des considérations transcendantales — de la métaphysique » (p. 21), cela ne change pas grand'chose au problème scientifique; l'idée d'un idéal peut être facteur déterminant c'est vrai, mais il ne le devient que quand il est entré dans l'engrenage scientifique et psychologique. Et du reste, comment concilier cet appel à la métaphysique avec ces mots de la page suivante : « Il n'est pas question ici d'un idéal dont on aurait une expérience immédiate. Seulement la vie peut « donner » un idéal dans ce sens, la métaphysique ne le peut pas plus que la psychologie » (p. 22).

Restent, troisièmement, les conditions sociales. Le « caractère » est donc scientifiquement déterminable — par conséquent scientifiquement déterminé. Or ce facteur, dit Dewey, se combine en une « détermination réciproque absolue » avec celui de la « situation jugée » dont la nature scientifique et déterministe est encore plus évidente que celle du caractère. Pour faire un bon jugement moral, que faut-il? « Je réponds, dit Dewey : une science sociale qui analysera un contenu comme une combinaison d'élé-

ments, de la même manière que l'analyse psychologique détermine un acte comme un groupe d'attitudes » (p. 23). Il ne peut, du reste, observer très strictement sa distinction entre conditions psychologiques et sociales, en ce sens que les influences sociales ici mentionnées ne valent qu'en tant qu'agissant sur le juge, c'est-à-dire en tant qu'elles deviennent psychologiques. Il est soucieux seulement de tenir compte de ce qu'il appelle la « continuité des jugements scientifiques », c'est-à-dire interaction de phénomènes sociaux, biologiques, physiques, mécaniques, etc., dans leur action sur le jugement moral : « Toute scène d'action qui est sociale, est *aussi* cosmique ou physique. Elle est aussi biologique. De là l'absolue impossibilité de ne pas tenir compte d'une action des sciences physiques et biologiques sur la science de la morale. Si la théorie morale exige, comme une de ses conditions nécessaires, la faculté de décrire en ses propres termes (*in terms of itself* (?) la situation qui demande le jugement moral, n'importe quelle proportion, de mécanique, de chimie, de géographie, de physiologie, d'histoire, qui facilite ou garantit l'exactitude et la vérité de la description, devient, en vertu de ce fait, un auxiliaire important de la science morale » (p. 24).

Dewey oppose cette conception à celle des matérialistes et des transcendantalistes. Les premiers, laissons-les ; ils sont encore conçus sur le type de Büchner. Quand aux transcendantalistes, ils nous

intéressent davantage. On a vu qu'en discutant les conditions psychologiques, Dewey hésitait encore à bannir toute métaphysique. Ici il n'hésite plus : « Le fait que l'avancement des sciences physiques et biologiques modifie si profondément les problèmes moraux, et par là les jugements moraux, et par là ensuite les valeurs morales, peut servir d'argument contre une morale transcendantale — puisque, d'après celle-ci, des faits aussi évidents seraient impossibles » (p. 24).

Où dans tout cela y a-t-il le moindre recoin où un élément pragmatique puisse se loger, la plus petite fente par laquelle il puisse se glisser? Puisque le jugement moral est le résultat d'une « détermination absolument réciproque » du juge et de la situation jugée, l'idéal moral lui-même n'est qu'un produit de cette combinaison et est variable d'époque à époque ; et dans ses variations, il dépend strictement des circonstances du juge devant l'objet jugé. Un idéal métaphysique, non déterminé, est à la fois impossible et inutile; il n'y a pas de place pour lui ; l'idéal moral se forme naturellement par la combinaison des deux facteurs mentionnés ; l'idéal de demain sortira nécessairement de l'idéal d'aujourd'hui ; devenant conscient du mécanisme, je puis voir où la morale doit aller demain et hâter (ou contrecarrer) sa marche, mais dans cette action même de hâter ou de contrecarrer, l'élément de « détermination réciproque », susceptible d'être prévu scien-

tifiquement, et que fournit la méthode Dewey, n'est pas absent.

La méthode consciencieusement appliquée ramène aux idées de Lévy-Bruhl, dans *La Morale et la science des mœurs*[1], marchant lui-même sur les traces de Durkheim dans ses *Règles de la méthode sociologique*[2]. Ce n'est pas un hasard probablement que des deux côtés de l'Atlantique, et sans paraître rien savoir les uns des autres, ces savants se rencontrent si bien pour exclure le pragmatisme. Ne dirait-on pas entendre Dewey, moins filandreux, moins embarrassé de termes d'école, plus limpide infiniment, dans ces mots: « La conception nouvelle des rapports de la pratique et de la théorie en morale implique qu'il y a une réalité sociale objective, comme il y a une réalité physique objective, et que l'homme, s'il est raisonnable, doit se comporter à l'égard de la première comme de l'autre, c'est-à-dire s'efforcer d'en connaître les lois pour s'en rendre maître autant qu'il lui sera possible » (*Mor. et Sc. des mœurs*, p. 24 de 3[e] éd.). Seulement Lévy-Bruhl est plus décidé et plus conscient de ce qu'il fait: « D'une façon générale, notre conception de la nature s'agrandit et s'enrichit chaque fois qu'une portion de la réalité qui nous est donnée dans l'expérience se « désubjective » pour s'objectiver » (*ibid.*, p. 29). Comme Dewey, Lévy-Bruhl veut compléter l'analyse

1. Paris, F. Alcan, 3[e] éd., 1907.
2. Paris, F. Alcan, 4[e] éd., 1908.

psychologique du juge par l'analyse sociologique de l'objet jugé ». Au lieu d'interpréter les phénomènes sociaux du passé à l'aide de la psychologie courante, ce serait au contraire la connaissance scientifique — c'est-à-dire sociologique — de ces phénomènes qui nous procurerait peu à peu une psychologie plus conforme à la diversité réelle de l'humanité présente et passée » (*ibid.*, p. 79) [1].

Lévy-Bruhl formule nettement ses résultats et ses théories ; chez Dewey on sent toujours une prudence suspecte. Le premier dit franchement et clairement « une science ne peut être normative en tant que théorique » (p. 14) ; or, précisément, ce que le seconde aurait voulu établir, c'est qu'une science *peut* être normative en tant que théorique ; la logique l'en a empêché, mais le désir y était ; lisez sa note à la page 13 (il y a des choses bien intéressantes dans

1. Il n'est pas jusqu'à certaines concessions aux conceptions morales populaires dont on ne retrouve des traces chez Lévy-Bruhl. Ainsi quand il dit : « De même que nous avons de presque toute la réalité donnée dans l'espace deux représentations parfaitement distinctes, l'une sensible et subjective, l'autre conceptuelle et objective; de même que le monde des sons et des couleurs est aussi l'objet de la science physique, etc., de même nous pouvons posséder en même temps deux représentations de la réalité morale, l'une subjective, l'autre objective » (p. 31). Cette concession est inutile dès qu'il s'agit de science. (Lévy-Bruhl l'avait déjà faite dans son premier ouvrage). La notion de la « morale conditionnelle » introduite dans la discussion par A. Naville (*Revue philosophique*, décembre 1906), nous dispense de tenir compte, en science, de la conception populaire. Hâtons-nous d'ajouter que la marche des idées n'est guère troublée par cette affirmation de Lévy-Bruhl.

les notes de Dewey !), où, après qu'il s'était efforcé de ramener les jugements scientifiques aux jugements moraux, soit les jugements théoriques aux jugements normatifs ou pragmatiques, il se refuse à « tirer une ligne de séparation rigoureuse entre philosophie [*sa* philosophie] qui est purement normative et les sciences qui sont purement descriptives ».

Nous sommes maintenant en mesure d'indiquer la différence entre James et Dewey : tous deux partent avec le même but en vue : secouer le joug de l'intellectualisme, et tous deux, quand ils examinent consciencieusement le problème, sont forcés, pour rester dans le domaine de la logique, de soumettre leurs théories pragmatiques aux postulats de la raison raisonnante. Mais James, plus soucieux du but qu'il s'est proposé et plus soucieux du résultat pratique que de ses spéculations philosophiques, maintient élevé le drapeau du pragmatisme. Dewey, au contraire, plus soucieux d'aboutir dans ses efforts philosophiques, se laisse entraîner par ses spéculations loin du but qu'il se proposait, et il se trouve avoir adopté et défendu une thèse diamétralement opposée à celle qu'il voulait prouver — : et cela, précisément parce qu'il est le plus consciencieux des deux. On n'a donc pas tort, en un sens, de dire que Dewey est le plus philosophique des pragmatistes, seulement on voit que sa philosophie est aux dépens de son pragmatisme.

On sait que Peirce s'est trouvé dans le même cas,

et l'a avoué. Le passage fameux du Dictionnaire philosophique de Baldwin, où il se rétracte à moitié ou tout au moins laisse à James la responsabilité de certaines assertions archi-pragmatistes, a été souvent cité. On peut mettre en parallèle une note curieuse de Dewey — ici encore on est surpris de voir des idées si importantes reléguées dans une note : — « Mon point de vue est distinctement pragmatique. J'hésite cependant devant les implications de certaines formes de pragmatisme. On semble parfois admettre que des théories rationnelles ou logiques sont tout à fait justifiées jusqu'à un certain point, mais qu'il y a une limite ; de sorte qu'à partir d'un certain point, il faut avoir recours à des considérations qui sont distinctement irrationnelles ou extra-logiques... C'est juste l'opposé que je m'efforce de soutenir... » (p. 10). Mais oui ! c'est l'éternel dilemme : James voit bien — sans le dire trop haut — qu'en suivant la logique jusqu'au bout, il n'y a plus de pragmatisme ; et qu'à un moment donné il faut, pour demeurer pragmatique, faire le saut. « Supposez même que le matérialisme ou l'agnosticisme (lisez simplement le déterminisme) fussent vrais, nous ne pourrions jamais les accepter, car ils ne satisfont pas « le tiers pratique de notre nature » (*Will to believe*, p. 126), — fussent-ils vrais : un homme qui croirait pouvoir démontrer logiquement qu'ils ne le sont pas, ne recourrait pas à cette argumentation hypothétique. Tandis que Dewey, qui s'entête à rester fidèle à la logique,

ne garde du pragmatisme que le nom et aboutit à la « science des mœurs ».

C'est certainement un des meilleurs arguments contre la valeur « philosophique » du pragmatisme, de voir cet homme, cherchant avec acharnement des arguments rationnels pour étayer le pragmatisme, n'en trouver que pour le miner, et malgré lui arriver à la conception qui gagne constamment du terrain en Europe depuis quinze ans : la morale (normative) n'a rien à faire avec la science des mœurs (descriptive) sur le terrain de la logique.

DEUXIÈME PARTIE

PRAGMATISME ET MODERNISME

DEUXIÈME PARTIE

PRAGMATISME ET MODERNISME

Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu.

VOLTAIRE.

CHAPITRE PREMIER

PHÉNOMÈNES SOCIAUX EXPLIQUANT L'APPARITION D'UNE PHILOSOPHIE PRAGMATISTE

I. Dans un pays et dans une époque démocratiques, la pensée philosophique n'est pas libre, car les conséquences pratiques de nos théories doivent être prises en considération. Aujourd'hui la philosophie est moins libre qu'autrefois partout; mais en Amérique, pays sans traditions d'aristocratie intellectuelle, moins encore qu'ailleurs. En outre en Amérique, pays riche, mais dont les richesses doivent être conquises sur le sol, il faut une philosophie croyant à l'action; une philosophie déterministe ou fataliste ne serait pas tolérée. Preuves qu'il en est ainsi. — La philosophie de Wm. James reflète exactement cette façon de voir; comment il cherche à la justifier. — Nuances caractéristiques du pragmatisme américain et du pragmatisme anglais; James parle à des convaincus et à tout un peuple, il expose avec sérénité; Schiller parle pour un public restreint, universitaire et intellectuel, il est obligé de prendre une attitude plus combative contre l'intellectualisme. James s'exalte à l'idée de risque dans la vie : Schiller signale plutôt le danger du non-pragmatisme, etc. — Papini force encore la note sur Schiller.

II. D'autre part, pour contre-balancer les conséquences que pourrait avoir cette philosophie du succès, laquelle menace de conduire à l'*homo homini lupus*, il faut un frein. Et un frein religieux seul est efficace. Le pragmatisme sera donc religieux. Car la conscience sans la reli-

gion, sans Dieu qui ratifie la voix de la conscience par punition ou récompense, est insuffisante; les hommes se contenteraient bientôt des apparences de la vertu. Fausseté de la théorie qui veut que le dogme s'en aille : Il y a dogmes pragmatiques et dogmes indifférents, les seconds seuls sont relégués à l'arrière-plan. Faits qui prouvent cette manière de voir : politiciens, magistrats, financiers, industriels, intellectuels, tous appuient la religion. Les sociétés morales opposées aux églises sont un échec. Illustrations tirées de l'époque de la panique financière de 1907 à 1908. — Ici encore James reflète fidèlement cet aspect de l'esprit pragmatique. Quand il parle en pragmatiste au moins, ce côté utilitaire de la religion est le seul qu'il relève. — Nuances des Pragmatismes français et anglais sur ce point.

Et tout ceci nous force à conclure qu'il doit y avoir autre chose à la base du succès étonnant du pragmatisme que des principes philosophiques. Si au point de vue de la pensée sa valeur est si faible, comment s'expliquer son triomphe? C'est qu'il y a des circonstances spéciales, accidentelles, qui ont forcé pour ainsi dire la main aux philosophes.

I

Rechercher ces accidents et les exposer, tel est le but de ce chapitre.

Partons de cette observation que la place forte du pragmatisme est l'Amérique. Il a quelques amis en Angleterre, et malgré un certain renouveau d'intérêt pour les questions morales, qui s'est produit partout dans ces derniers temps, il est peu connu ailleurs. Or la civilisation américaine est fille de celle d'Europe, fille émancipée du reste, mais qui s'est émancipée très rapidement, très normalement aussi. Ceci sans arrière-pensée soit de blâme,

soit d'approbation; nous ne nous proposons pas d'examiner s'il y a évolution régressive ou progressive. Ce qui nous intéresse, le voici :

Les rapports de la philosophie avec la vie ont changé au cours des derniers siècles. Il y a toujours eu action réciproque, cela va de soi. Et, par exemple les philosophes ont toujours, jusqu'à un certain degré, adapté leur philosophie aux besoins des peuples. Mais tout dépendait d'eux autrefois. De leurs spéculations, seulement ce qu'ils voulaient, et comme ils le voulaient, arrivait aux masses. Ils avaient la prudence de cultiver chez celles-ci une salutaire — nous allions dire « pragmatique » — ignorance, réservant à leurs méditations particulières la partie la plus considérable et la plus délicate du domaine de la pensée. Ils avaient leur langue à eux, le latin, qui les mettait à l'abri des indiscrétions. Aujourd'hui leurs livres sont écrits dans les langues populaires; grâce au développement de l'imprimerie, de l'instruction obligatoire, du journalisme, des bibliothèques publiques, etc., ces théories philosophiques pénètrent jusqu'aux bas-fonds des nations. C'est dire qu'elles ont une importance *pratique* bien plus grande; le philosophe a, de ce fait, une responsabilité *morale* qu'il n'avait pas autrefois. En d'autres termes: par action automatique, la liberté de pensée accordée aux masses équivaut à la liberté de pensée retirée aux philosophes. C'est là une loi de la nature; les effets avilissants s'en font ressentir partout.

Mais il existe en outre, nous venons de le dire, dans un pays comme l'Amérique, des circonstances spéciales et aggravantes. Chez nous, en Europe, l'existence de traditions de vie profondément enracinées — qui ne sont que des habitudes passant de génération en génération — diminue l'influence de la pensée, et garantit encore à la spéculation philosophique une certaine liberté. En Amérique, pays sans traditions, les hommes agissent plus d'après leurs idées, et la pensée philosophique est moins libre en proportion. Plus encore, nous y avons affaire à une nation en création constante; l'Américain d'une ou deux générations ne se reproduit pas, l'augmentation de la population est due à l'immigration: cela rend donc, pour l'avenir même, la formation de traditions extrêmement difficile, sinon impossible — autre cause de l'importance pratique considérable des idées philosophiques et de la diminution proportionnelle de la liberté de pensée. Enfin l'Amérique a d'immenses ressources naturelles à faire valoir; elle est riche, mais à condition de déployer une énergie formidable. Son climat est rude et inégal; et la terre ne cède ses richesses — qui d'ailleurs ne sont pas toutes des produits de fermage et d'agriculture — que si on les lui arrache.

Un peuple, dans ces circonstances, ne choisit pas sa conception de la vie, ou appelons-la sa philosophie. Ses penseurs, si tant est qu'elle s'en accorde quelques-uns, ne se soustrairont point à l'influence

de cette atmosphère. Les idées et les principes purement spéculatifs ne seront rien, les conséquences et les résultats des théories seront tout. Une philosophie qui impliquerait, n'importe dans laquelle de ses parties, une limite de l'action, et qui ne serait pas en même temps une mesure de protection pour l'action, serait non avenue. Un homme qui serait, dans sa façon de penser, inaccessible aux considérations de la vie pratique, serait regardé non seulement comme un être inutile, mais comme un être dangereux et même malfaisant.

Telle est l'attitude de l'élite en Amérique. Par « élite », je veux dire ceux qui font de la nation ce qu'elle est, les rois de l'industrie, les grands brasseurs d'affaires. (Le mot élite n'a pas de sens absolu en histoire, un Grec d'élite ressemble à un Romain d'élite ou à un Américain d'élite comme un livre à une épée ou à une pièce d'or.) Il suffit de connaître un peu l'histoire de ces grands faiseurs de la civilisation américaine — qui ne sont pas les Washington, les Lincoln, les Roosevelt, mais les Vanderbilt, les Gould, les Carnegie, les Rockefeller, les Pierpont Morgan, et parfois même les Tweed et les Croker — pour se rendre compte de cela. Le dernier venu de ces colosses, Harriman, le « Napoléon des chemins de fer », a été fort bien caractérisé par un écrivain bien connu en Amérique, Lefèvre (*American Magazine*, June 1907) : « Cet homme est *efficiency mad* (qu'on rendrait bien faiblement par « ivre

de résultats », ou « a le délire de l'action efficace ») ; il veut des résultats et il obtient des résultats. Un travail improductif, il le considère comme immoral. » C'est là le *credo* de tous ces hommes d'élite, entreprenants, énergiques, magnifiques, qui représentent dans le monde entier le « type » américain.

Les intellectuels ne sont pas différents. Tout récemment (juillet et septembre 1907) l'éditeur de *The American Journal of Sociology*, le professeur A. W. Small, publiait dans son « journal » des pages senties où il craint que les penseurs américains ne s'égarent dans des recherches « improductives ». Il parle d'abord spécialement des sciences sociales et montre que leur valeur dépend de la réponse qu'elles font à cette question : Qu'y a-t-il potentiellement dans l'être humain conscient de lui-même, et comment peut-il mettre cela en valeur pratiquement? Puis il déclare : « Je ne vois qu'hystérie dans n'importe quelle activité humaine qui ne contribue pour sa part à répondre à cette question. Les sciences me paraissent autant de bagatelles avec de capricieuses conceptions de la vie, si toutes à leur manière ne coopèrent pas à des résultats sur la question essentielle ». Toutes les sciences ne doivent être que des réponses à la question : « Que faut-il connaître ? » dans l'intérêt de la question : « Que faut-il faire? » (p. 222). Le mépris pour la vie contemplative ou esthétique est général. Inutile du reste d'insister sur ces faits qui sont plus ou moins connus.

Pourtant mentionnons ici encore ce curieux exemple du fameux président Harper, de l'université de Chicago; sur son lit de mort, cet homme, dont la carrière fut si remplie, prononçait dans une prière ces mots caractéristiques : « Et Seigneur, puisse-t-il y avoir pour moi une vie après cette vie; et dans cette vie-là, *puisse-t-il y avoir du travail à faire*, *des tâches à accomplir!* » Songez donc aux retraites monastiques d'autrefois, aux paradis apocalyptiques des siècles passés! Et n'oubliez pas l'effet du succès sur les esprits des hommes : le rôle de ces grands actifs dans leur pays, dans le monde entier, les grise; et l'envie des autres peuples semble ratifier encore leurs vues aux yeux des Américains et les pousser toujours plus avant dans cette façon d'envisager la vie.

Allez donc dire à des gens pareils qu'il y a, sur un autre hémisphère terrestre, des hommes qui peuvent ne pas conclure de la valeur pratique d'une théorie à sa vérité, des hommes qui refusent de juger une philosophie à ses fruits, des hommes qui ne songent pas à identifier *vérité* et *utilité*. Ils ne vous comprendront point.

Et les philosophes pragmatistes sont simplement ceux qui formulent en langage d'école cet état d'esprit.

Reprenons Wm James : Il n'est guère de pages dans son livre où il ne tance la philosophie traditionnelle des « raffinés » qui ne pourra jamais satisfaire des esprits d'un tempérament empirique (p. 22).

Cette philosophie-là est morte : « La vérité indépendante [des conséquences], la vérité que nous *trouvons* simplement, la vérité qui n'est plus malléable aux besoins de l'homme, la vérité incorrigible en un mot ; une telle vérité existe abondamment — ou plutôt est supposée exister, par des penseurs de dispositions rationalistes ; mais alors cela n'est que le cœur mort de l'arbre vivant, et son existence signifie simplement que la vérité aussi a sa paléontologie, et sa « prescription », et peut devenir roide par les années de service et pétrifiée aux yeux des hommes, par sa seule antiquité » (p. 64-65). Si une vérité « incorrigible » existe en soi, pour nous en tous cas, elle ne doit pas exister, elle ne peut pas exister, elle n'existe pas ; notons-le : « il n'y eut jamais autant d'hommes aux inclinations aussi décidément empiriques que de nos jours » (p. 14), et : « nous, philosophes, nous avons à compter avec ces sentiments. En dernier ressort ce sera par eux [ces sentiments pragmatiques] que toutes nos philosophies seront jugées » (p. 38). Voilà qui est clair : si la conception de la philosophie n'apporte pas de résultats satisfaisants pour nous, il faut changer la conception de la philosophie ; quand nous disons « qu'une théorie résout un problème d'une façon plus satisfaisante qu'une autre », « cela signifie [et cela *doit* signifier] d'une façon plus satisfaisante pour nous : et les individus insisteront (*will emphasize*) sur différents points dans la conception de ce *satisfaisant* »

(p. 61). Le pragmatisme s'accorde avec le nominalisme, avec l'utilitarisme, avec le positivisme en tant que ces philosophies sont « anti-intellectualistes », c'est-à-dire ne généraliseront pas, ne déclareront pas vrai ce qui n'est pas opportun, et ne s'occuperont pas de l'idée pour l'idée (p. 53-4). « Les théories deviennent des instruments, non des réponses aux énigmes » (p. 53). La philosophie n'a de sens que pour la question pragmatique : « Quelle différence cela ferait-il pour le monde si cette alternative ou cette autre était vraie » (p. 48, 200).

Voilà pourquoi des théories comme le matérialisme ou le spencérisme sont *a priori* des systèmes abominables. Non à cause de leurs principes mais à cause de leurs conséquences; l'un plus général, déclarant l'esprit incapable de réagir contre le déterminisme des phénomènes, l'autre plus particulier, annonçant la désagrégation finale des choses : tous deux suggérant l'inutilité de l'effort, tous deux décourageants, *donc* tous deux faux. « Ce naufrage complet, cette tragédie finale est l'essence même du matérialisme scientifique tel qu'on l'entend aujourd'hui » (p. 105). Et si on objectait qu'un esprit sain ne se préoccupe pas des conséquences quand il s'agit de vérité seulement : « Eh bien, répond James, je puis seulement vous dire que si vous affirmez cela vous êtes injuste envers la nature humaine » (p. 108). « Les réalités absolues, les réalités dernières, les réalités qui émergent sur les faits (the overlapping

things) constituent les intérêts vraiment philosophiques : tous les esprits supérieurs s'en soucient sérieusement, et l'esprit qui a les vues les plus courtes est simplement l'esprit des hommes creux » (p. 108). Sans hésiter, car James est admirable de conséquence, il sacrifiera au pragmatisme, vital pour le bien-être de l'humanité, l'aspiration des philosophes de tous les temps, à savoir de trouver des rapports de principes entre les phénomènes, de concevoir (ce sont ses propres mots) le « multivers » de la foule comme « un univers ». Il n'y a pas de raison pour que l'homme continue à chercher; toutes les fois qu'il s'y est essayé, il n'a abouti qu'en étranglant la spontanéité dans son système de causes et d'effets. Or cela est intolérable au point de vue pratique et humain. Et comme il est à prévoir que la même chose arrivera encore en essayant encore, arrêtons-nous décidément au *pluralisme :* « Nous pouvons facilement concevoir que tout fait dans le monde peut être singulier, c'est-à-dire dissemblable de tout autre et seul de son espèce. » Quand nous voyons un rapport, affirmons une « concaténation » ; quand nous n'en voyons pas, laissons : cela nous « épargnera l'excitation fiévreuse » au sujet d'un principe de sublimité « et nous portera en avant dans le courant du monde de l'expérience avec un esprit libre (cool head) » (p. 148).

« Le vrai, en deux mots, c'est l'opportun dans notre façon de nous conduire » (p. 222). Le vrai change

pour nous et nous en tenir au relatif est notre devoir philosophique. « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà », s'écriait ironiquement Pascal. Vérité hier, erreur aujourd'hui, dit James, — sérieusement. « L'astronomie ptolémaïque, l'espace euclidien, la logique aristotélicienne, la métaphysique scolastique, furent opportuns pendant des siècles, mais l'expérience humaine les a dépassés et nous appelons maintenant ces choses relativement vraies seulement, ou vraies dans les limites de cette expérience. » Absolument « elles sont fausses, car nous savons que ces limites étaient accidentelles et auraient pu être dépassées par les penseurs d'autrefois comme elles le sont par les penseurs actuels » (p. 223). — Vrai, James avait raison : « Le triomphe général de cette méthode signifierait un immense changement dans le « tempérament » de la philosophie (p. 51).

Et encore un coup, pourquoi tout ce bouleversement ? Car le *pluralisme* logique et l'opportunisme permettent d'aboutir au pragmatisme et au *méliorisme* éthique : « Pour le rationalisme la réalité est toute faite et complète de toute éternité, tandis que pour le pragmatisme elle est encore en train de se faire et attend une partie de sa réalisation de l'avenir » (p. 257). Ne s'abandonnent au rationalisme et à l'absolutisme que ceux qui, soit ne peuvent, soit ne veulent, soit n'ont pas besoin de philosophie d'action (p. 251-3). Pour les autres, la croyance au

méliorisme est indispensable, la croyance au risque est salutaire, et James arrive enfin à cette page si imprégnée d'énergie yankee : « Prenez donc l'hypothèse sérieusement, réellement : supposez que l'auteur du monde nous soumette le cas avant la création, disant : « Je vais faire un monde dont le salut sera incertain, un monde dont la perfection sera conditionnelle seulement, la condition étant que chaque individu fasse sa part le mieux qu'il pourra où il sera placé. Je vous offre de faire partie de ce monde. Son salut, encore une fois, n'est pas garanti. C'est vraiment une aventure, avec un danger réel; cependant la victoire est possible. C'est un plan social de coopération. Voulez-vous en être, voulez-vous avoir assez de confiance en vous-même et dans les autres pour accepter les risques? ». — Est-ce que sérieusement, si on vous proposait de participer à la marche de ce monde-là, vous vous sentiriez disposé à rejeter l'offre comme trop incertaine? Direz-vous que plutôt que d'être partie et parcelle d'un univers si fondamentalement pluralistique et irrationnel, vous préférez retomber dans le sommeil du non-être auquel la voix du tentateur vous a arraché un instant? — Certes, si vous êtes normalement constitué, vous ne ferez rien de pareil. Il y a chez la plupart d'entre nous une saine réserve de vie et d'entrain à laquelle un tel univers répondrait exactement. Nous accepterions donc l'offre. — Top! und schlag auf schlag! » (290-291).

Ce peuple et cette philosophie sont faits l'un pour l'autre.

William James s'est lancé du reste de plus en plus dans la propagation de ses idées parmi le grand public. Il a écrit pour des « Magazines » américains plusieurs articles énergiques, et où l'on voit bien que le pragmatisme n'est au fond pour lui qu'une sorte de justification philosophique qu'il voudrait donner aux heureuses dispositions de ses contemporains et de ses compatriotes en particulier. L'un de ces articles porte le titre significatif : *Comment décrocher des énergies?* (American Magazine, nov. 1907). Dans un autre : *La valeur sociale de l'étudiant* (Mc Clure Magazine, janv. 1908) on lit : Nos universités devraient enseigner l'histoire biographique, c'est-à-dire enseigner les vertus qui ont réussi dans le monde et qui sont admirées, apprendre aux étudiants à devenir des hommes et non des savants, et l'auteur ajoute : « La démocratie est sur la sellette et personne ne sait encore comment elle sortira de l'épreuve. Les prophètes pessimistes sont nombreux autour de nous... » Or, qui sait, ils peuvent avoir raison : « Qui peut être absolument certain que l'échec ne sera pas le sort de la démocratie? Rien n'est sûr dans l'avenir ; assez d'états sont pourris intérieurement, et la démocratie peut bien être sur le chemin de l'empoisonnement. D'autre part la démocratie est une sorte de religion, et nous ne pouvons accepter qu'elle soit un échec. Les fois et les

utopies sont les plus nobles exercices de l'esprit humain et personne avec une étincelle de raison ne s'assiéra en fataliste devant les tableaux des gens moroses. »

Pourtant si le pragmatisme est la philosophie américaine, naturelle, nécessaire, unique, il n'est pas exclusivement américain. Il est aussi anglais, par exemple. — Oui! mais remarquez donc les nuances. Schiller n'a pas affaire, comme James, à un public pragmatique déjà de tempérament, à un public de convertis. Ou tout au moins le public anglais auquel il s'adresse l'est à un degré beaucoup moindre; Schiller a passé, il est vrai, par une université américaine, mais il pense, en écrivant, à son milieu universitaire d'Oxford beaucoup plus en contact et, en somme, en sympathie avec la civilisation rassise du vieux monde. James n'avait qu'à constater, noter et approuver. Schiller avec exactement les mêmes idées se trouve, dans son milieu, être un rêveur qui a besoin de toute la fougue d'un apôtre pour se faire entendre. Chez James vous n'avez pas la sensation du paradoxe, il a toujours l'air de dire à son public — et il n'a pas tort — : « Vous pensez au fond comme moi », et il s'applique tranquillement à écarter des malentendus et à prouver qu'il n'y a que des *apparences* de difficultés. Schiller doit secouer ses gens, il *crie* l'opposition entre intellectualisme et pragmatisme. Souvenons-nous seulement de sa comparaison de deux théories (p. XI-XII) : *il n'y a*

pas de monde à venir, — il y a un monde à venir. La première, du point de vue rationaliste, est la plus acceptable : mais la seconde, qui sollicite nos besoins, nos désirs et demande la volonté de croire, est la plus vraie. Il ne dit pas : « cependant », « néanmoins », « malgré les apparences » ; il dit : c'est *précisément*, parce que la seconde est la volitionnelle qu'elle est pour nous plus vraie.

De même, James s'étend complaisamment sur l'idée du risque nécessaire pour donner la joie de vivre; il parle avec la belle assurance d'un fils d'un peuple jeune et fort, des paralytiques et des vieux, comme si ces mots ne répondaient à rien de réel dans sa pensée. Mais Schiller le prend sur un autre ton ; il est pessimiste ; et le premier mérite du pragmatisme pour lui serait de nous « délivrer » de ce qui constitue peut-être la pire et la plus paralysante horreur d'une conception naturaliste de la vie, le cauchemar d'un univers indifférent (p. 13), de nous *délivrer* — donc le mal *est là!* Il ne s'agit pas de perdre la foi à la vie, elle *est* perdue, il s'agit de la retrouver, et le pragmatisme sera, secondement, « un admirable tonique pour rendre la vigueur [*rendre* de nouveau, pas *donner*] à une humanité terriblement déprimée » (p. 13).

Quand il s'agit des fondements théoriques du pragmatisme, le langage des deux hommes est caractéristique encore, James reconnaît avec sérénité que le pragmatisme admet comme base le *sens commun*. Le

« sens commun » c'est la philosophie passée au crible des expériences des peuples depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours (p. 170) ; il possède la vérité. Schiller ne peut pas se permettre cela dans le pays des Bacon, des Hume, des Stuart Mill, des Huxley, qui prétend bien être au-dessus du « sens commun » ; il dira donc plus modestement ici : Non, je ne veux point recevoir comme « sacro-saint » le sens commun, mais *essayons* donc « de partir de ces conceptions, et voyons si nous n'arriverons pas aussi loin avec elles qu'avec n'importe laquelle des philosophies de l'histoire, en tous cas, si nous n'irons pas aussi loin *que nous pouvons avoir besoin d'aller* » (p. xix). — Il est aisé de voir la nuance.

Dirons-nous un mot de Papini, le pragmatiste italien? Papini voit, dans l'indifférence de nos penseurs latins à l'égard des conséquences pratiques de la philosophie déterministe de la science, une erreur effroyable. Si Schiller crie son pragmatisme, Papini hurle le sien en paradoxes violents, excentriques, incohérents, et tandis que Dewey, James et même Schiller voudraient bien conserver au pragmatisme les apparences décentes d'une philosophie, pour Papini la philosophie c'est l'ennemi, le pragmatisme est « une méthode pour se passer de philosophie ». Aux autres, les vains efforts de l'homme pour résoudre les grands problèmes de la vie leur paraissaient un bon argument à faire valoir pour ramener les esprits au pragmatisme (cf. p. ex. Schiller,

p. xix). Pour Papini ce sont des concessions inutiles; pour lui ce serait apparemment un jeu de résoudre l'énigme de l'univers; Platon et Aristote, Thomas d'Aquin et Albert le Grand, Descartes et Spinoza, Kant et Hegel ne sont que de grands nigauds; la vérité c'est que ces problèmes n'ont aucune importance pour nous. « Les pragmatistes sont... tous anti-agnostiques et prétendent qu'il n'est pas vrai que ces problèmes sont trop sublimes pour notre intelligence, mais ils sont trop dépourvus de sens, trop stupides; et le manque de désir des pragmatistes de s'occuper de telles choses n'est pas une preuve de l'impuissance, mais du pouvoir de notre esprit » (*Pop. Science Monthly*, p. 356). Cela rappelle les docteurs de la « Science chrétienne » en Amérique, qui soutiennent qu'ils peuvent guérir n'importe quelle maladie s'ils le veulent; seulement, fort souvent, et chose bizarre presque toujours quand ils auraient l'occasion de confondre leurs adversaires avec éclat, ils ne veulent pas. C'est apparemment qu'eux aussi désirent prouver leur pouvoir [1]. Il est inutile de s'arrêter à un certain nombre de considérations trop évidemment à côté de la question. Qu'est-ce que des

1. Nous avons du reste lu dans le *Mercure de France* (1er nov. 1907) une nouvelle de Papini qui ne semble pas dire la même chose. Il raconte dans *Le Démon m'a dit* que si Adam et Ève avaient mangé toutes les pommes de l'arbre de la connaissance au lieu d'une seule, ils fussent devenus savants en toute chose... Mais après tout, peut-être que le démon, lorsqu'il raconta cela à Papini, avait dans sa poche quelques fruits du paradis, qu'il a offerts à son interlo-

arguments comme l'économie du temps, ou l'économie de la pensée (*ibid.*, p. 356) ont à voir avec la vérité? Rien, absolument rien, moins encore si possible que les conséquences optimistes ou pessimistes d'une théorie, le progrès, le méliorisme et la théorie du risque.

II

Mais il y a autre chose. En même temps que l'on exalte l'action, l'énergie, l'esprit d'initiative, il faut songer aux conséquences. La vie telle qu'elle se présente à l'homme moyen imbu de telles idées n'est plus qu'une course effrénée au succès et une lutte où le plus fort triomphe. On arrivera à l'*homo homini lupus* de Hobbes. Nous ne voulons pas être trop sévère à l'humanité; concédons que notre civilisation ne voudrait plus ignorer l'idée chrétienne de justice aux faibles. Cependant la vie prouve surabondamment que, dans la vie concrète au moins, il faut aux hommes, pour les retenir dans leur élan et dans leur poursuite d'un bonheur égoïste, des motifs plus puissants que le sentimentalisme et l'altruisme naturels au cœur humain. C'est un fait que l'on voit partout les puissants d'accord avec les conditions sociales qui leur garantissent l'exercice de leur pouvoir, tandis que ce sont les écrasés qui, lorsqu'ils réclament, demandent plus d'altruisme chez les autres. Il faut donc,

cuteur, et que celui-ci les a jetés avec dédain. Que le démon n'a-t-il choisi un autre confident! La philosophie joue de malheur.

pour réagir contre la nature humaine, des freins moraux, lesquels eux-mêmes ne sont rien s'ils n'empruntent leur autorité à une puissance extérieure et supérieure à l'homme, en un mot à la religion. Les lois n'atteignent que les délits selon la lettre, et les motifs moraux ne sont encore qu'humains et, partant, insuffisants : Supposez, en effet, un homme qui saurait jouer les autres en conservant les apparences de la morale, il n'y a pas vraiment de raison pour qu'il ne le fasse point en appliquant strictement sa philosophie du résultat et du succès. Comme le dit très bien Fouillée dans sa récente *Morale des idées-forces*[1], au chapitre sur le *Désintéressement :* l'appel à la morale, à l'intérêt général de la société tel que conçu par les théories du passé, y compris l'utilitarisme et le socialisme, « est une belle chose à condition que j'aie la volonté de m'y subordonner et, au besoin, de m'y sacrifier ; mais encore un coup par quelles *raisons*, capables de me persuader, obtiendra-t-on au nom de l'idée d'intérêt le sacrifice de l'intérêt? Voilà le difficile... » Fouillée propose lui-même « un idéal *persuasif* au-dessus duquel l'intelligence ne puisse rien concevoir ». Mais ici encore on peut répondre : Je puis être persuadé abstraitement de la grandeur de cet idéal, mais avoir des raisons concrètes pour me soustraire au désir d'y céder. La morale persuasive, plus belle que beau-

1. Paris, F. Alcan, 1908.

coup d'autres, est cependant une décevante utopie. S'il dépend de l'homme de se persuader, ni ses semblables, et nous osons le dire, ni lui-même n'oseront risquer de bâtir solidement sur ce fondement-là : parfois pour être sublimement « bon » nous concevons qu'il faudra mentir, tromper, voler — alors? La morale persuasive (qui est en somme celle de beaucoup d'intellectuels à notre époque) laisse la morale entièrement à la discrétion de chaque individu. Au point de vue de l'ordre social, étant donnée la nature égoïste de l'homme, c'est une théorie fatale. L'homme qui se meut constamment dans le monde des réalités de la pratique ne trouve pas là le frein moral dont la société a besoin. La voix de la conscience sans un Dieu derrière, est lettre morte. Pourquoi me soucierais-je d'une voix qui parle au nom de rien? ou même, comme on le veut quelquefois, qui parle au nom de l'humanité? Comme si je n'étais pas une partie de l'humanité ; et celle qui m'intéresse le plus — et fort naturellement — sauf si quelque puissance supérieure me forçait à m'intéresser aux autres plus ou autant qu'à moi ou aux miens. Vraiment pour qui y réfléchit, bien fou serait l'être intelligent, pénétrant, *bon*, qui se laisserait arrêter par cet obstacle, par ce fantôme de la conscience dont la morale indépendante a essayé longtemps (essaye encore souvent[1]) de nous leurrer.

1. En Amérique aujourd'hui même les Sociétés pour la culture morale, dont nous parlons ailleurs, ne poursuivent pas d'autre but.

Et les peuples font ces raisonnements, naturellement et inconsciemment : la nécessité de la religion pour soutenir la morale s'impose dès lors, s'impose absolument comme la condition de l'ordre, dans tout peuple où la vie pratique est au premier plan et la vie contemplative un luxe — aussi bien dire partout; mais, de ce chef, elle s'impose particulièrement en Amérique; les conséquences du manque de frein religieux y seraient plus dangereuses parce que les conditions y sont plus favorables que n'importe où ailleurs au développement de l'individualisme pratique (ce qui veut dire, nous ne l'oublions pas, moins favorables que n'importe où ailleurs au développement de l'individualisme intellectuel). Tout homme réfléchi est bien conscient de cela en Amérique, le magistrat et le juge comme l'homme d'affaires, comme l'écrivain, comme le philosophe. Il n'y a pas de pays où soit si intensément cultivé le sentiment de la nécessité de la croyance, où la religion soit si énergiquement maintenue (nous ne disons pas enracinée) par l'action combinée des classes riches et des classes intellectuelles. On n'y connaît point de ces audacieux indépendants qui oseraient ignorer les besoins pragmatiques de la nation et se placer sur un terrain purement intellectuel[1]. Tous ceux qui par leur profession ou autre

1. Même dans les universités américaines on doit être infiniment circonspect, car la proportion des jeunes gens qui se voueront aux professions libérales (sauf en droit et en médecine) est infi-

ment ont quelque influence sur le peuple ou comprennent la situation sociale, sont d'accord tacitement sur ce point; les incrédules mêmes — il y en a peu, car James l'a fort bien dit, l'homme se choisit sa foi philosophique selon ses besoins — savent la valeur sociale de la religion, et jamais ne l'attaquent. Ne pas parler de la religion, c'est en Amérique une question d'étiquette comme d'ôter son chapeau devant une dame et de ne pas manger sa viande avec ses doigts. Tout cela, hâtons-nous de le dire, n'est pas mauvais. Quel est donc le grand païen qui n'allait jamais à Rome sans se sentir catholique? Il y a ici quelque chose d'analogue : un libre penseur avéré en Europe cachera son drapeau en Amérique, sans hypocrisie, mais par simple respect de l'ordre social. Tout dans ce pays si différent des nôtres, la face glabre et volontaire de l'homme l'affaires, la matrone au port de reine, l'ouvrier à l'œil ouvert et qui paraît toujours prêt à un combat, la demoiselle de magasin détachée ou provocante, le petit cireur de bottes ou le vendeur de journaux roublard, tout, dans ce pays d'aspirants-arrivistes, jusqu'aux palais somptueux, aux automobiles insolents, aux réclames mensongères — tout dit : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». Mais d'autre part on entend répéter sur tous

niment petite; de fait c'est l'exception; presque tous seront commerçants ou industriels, et un professeur consciencieux ne saurait oublier que les idées développées devant eux ne resteront pas des idées, mais passeront dans la vie morale et sociale de la nation.

les tons précisément en Amérique que les dogmes ne sont rien et finiront par se perdre, en d'autres termes que la religion s'en va et que la morale seule restera. N'en croyez rien. Ou tout au moins distinguons : les philosophes ont généralement cru qu'ils seraient perdus s'ils expliquaient les manifestations religieuses chez l'homme autrement que par un principe unique (ou la peur, ou le besoin de perfection, ou l'aspiration au bonheur, ou la nécessité d'une cause première, ou tout simplement quelque chose d'insaisissable qu'ils nomment le sentiment religieux). Rien n'est moins indispensable. Des causes fort différentes produisent des effets très semblables en apparence ou même en réalité. Un homme peut étudier la jurisprudence et pratiquer le barreau pour venger les faibles, un autre pour les exploiter, un troisième pour le simple plaisir de débrouiller des situations complexes : c'est toujours un avocat ; et parfois une de ces causes peut n'être pas seule à agir. Il en est en religion comme ailleurs : les uns y sont amenés par pure spéculation, il faut à leur intelligence une cause première du monde et ils la nomment Dieu ; les autres y sont amenés par leur expérience de la vie pratique et soit par intérêt y cherchent la satisfaction à leur aspiration au bonheur, soit par désintéressement seraient soucieux de voir un jour les injustices de la destinée réparées par le ciel ; d'autres voient dans la crainte de Dieu un puissant agent de civilisation, un frein moral ; et ainsi de

suite. Quoiqu'il faille certainement admettre que ces éléments divers existent très souvent simultanément et ainsi se renforcent à l'occasion mutuellement, ils existent souvent séparément soit l'un, soit l'autre. Et différents dans leur origine ils demeurent différents dans leur action pratique ; confondus seulement peut-être par l'observateur superficiel. Il est donc toujours parfaitement possible, il est légitime de les analyser et de les considérer chacun pour soi. Nous ne voulons nullement ignorer les éléments purement psychologiques ou intellectuels dans la formation du sentiment religieux (nous avons défendu leur caractère humain, et partant probablement indélébile dans un article — qui à la vérité nous paraît aujourd'hui moins net et précis que nous ne voudrions — de la *Revue chrétienne*, nov. 1903 : « La religion dans la société aux États-Unis »), mais il s'agit ici de l'élément utilitaire. Et c'est en partant de cette distinction entre les sources variées de l'esprit religieux qu'il faut examiner la question des dogmes. Au point de vue utilitaire, certains d'entre ces derniers (Trinité, Naissance miraculeuse du Christ, Transsubstantiation) ne sont pas essentiels, et si on ne parlait que de ceux-là, peut-être n'aurait-on pas tort de dire, comme M. Bargy, dans son consciencieux ouvrage : *La religion dans la soviété aux États-Unis*, qu'on n'y attache pas la même importance qu'autrefois. Mais conclure de ces quelques dogmes mystiques, que *tous* les dogmes sont secondaires aux yeux des

chrétiens américains et vont disparaître, c'est une grosse erreur d'observation. L'utilité sociale de la religion n'est point en train de disparaître; or, pour que la religion, comme frein moral, réponde à ce qu'on en attend, certains dogmes précis, tels que le jugement, l'immortalité, le paradis et un lieu d'expiation (ce dernier pas absolument) sont nécessaires. Touchez à ces dogmes qui affirment tous le dogme fondamental de Dieu, maître du monde, devant qui les hommes sont responsables pour leur observation des dix commandements, et vous verrez qu'il n'y aura qu'une voix pour protester, une clameur des quatre coins du grand continent pour vous excommunier et vous maudire.

On a voulu aussi montrer que les dogmes étaient destinés à disparaître en se basant sur le développement de certaine théologie moderne, et en disant — pour nous servir des termes d'Édouard Rod dans son livre sur Rousseau — : « que de la « Profession de foi du Vicaire savoyard » à l'« Esquisse d'une philosophie de la religion » de l'éminent doyen de la Faculté de théologie de Paris (M. Sabatier), Dieu a achevé de se dissiper comme une pastille d'encens qui laisse après soi un peu de parfum et beaucoup de fumée ». Mais l'Amérique n'est pas un pays de spéculation et de théories; et, en vérité, au choix entre dogmes utilitaires compliqués de dogmes purement spéculatifs, et rejet de tout dogme sans exception, la première alternative l'emportera longtemps encore indu-

bitablement. Faites comprendre aux hommes — et ce ne sera pas difficile — que la théologie une fois remisée avec les discussions métaphysiques, la religion devra se contenter du Dieu des déistes ou des panthéistes, c'est-à-dire du Dieu absolument séparé du monde ou du Dieu impersonnel, et cette religion sera repoussée avec autant d'horreur que le plus crasse matérialisme. Car, lâcher le théisme, le Dieu personnel contrôlant les actes des hommes, c'est au point de vue de la pratique tout abandonner; dès lors pour être sûrs de ne pas se priver de théisme, les hommes retiendront souvent plus qu'il n'est nécessaire pour leurs intentions pratiques.

Les faits confirment-ils nos théories? — Absolument. Qu'on pense seulement au sectarisme en Amérique, qui non seulement n'est pas en voie de disparaître, mais résiste d'une façon absolue à des efforts constants et toujours répétés de la part de ceux qui y voient une faiblesse pour l'église. Et il est évident que c'est une faiblesse. Si donc on ne peut se résoudre à céder sur ce point du dogme c'est qu'on y tient après tout. Qu'on nous permette de citer quelques passages de notre article de la *Revue chrétienne* (nov. 1903) en réponse au livre de M. Bargy: « S'il en était comme l'entend M. Bargy que la doctrine fût un « poids mort » dans l'église, la secte la plus indifférente au dogme, l'unitarisme, devrait faire des recrues considérables d'année en année, et celles où le *Credo* est important devraient en perdre. En

réalité c'est le contraire qui arrive. L'unitarisme reste stationnaire; l'épiscopalisme et le catholicisme surtout en gagnent toujours. Il se peut qu'en soi l'unitarisme soit supérieur, mais en tous cas les phénomènes que nous venons de rappeler — et qu'on rappelle à juste titre souvent — montrent que la grande majorité des chrétiens d'Amérique ne se sentent pas portés de ce côté-là : ils se refusent à faire le dernier pas : ils sentent qu'ils ne doivent pas le faire[1]... » (p. 364). Mentionnons aussi l'échec complet des « Sociétés pour culture morale » en Amérique : « Elles représentent encore mieux l'idéal que M. Bargy prête aux Américains. Et cependant depuis trente ans qu'elles ont été fondées, après une courte ère de pros-

1. Ce fait de l'insignifiance numérique des congrégations « unitariennes » a fait dans les premiers mois de l'an 1908 l'objet d'une intéressante discussion aux États-Unis. Et comme un clergyman en avait cherché la cause dans un manque d'intérêt de la part de ces congrégations pour les choses temporelles, un autre prit la contre-partie : examinant la question de principe, il développa dans le *New-York Sun* l'idée que c'est au contraire l'indifférence dogmatique qui nuit aux Unitariens (comme souvent aux églises d'Amérique); il exprime donc en termes théologiques ce que nous venons d'exprimer en termes philosophiques, disant entre autres : « Insister sur les œuvres concernant le bien-être des hommes pour motiver l'existence d'une congrégation religieuse est bien superficiel... c'est renverser le véritable ordre des choses... Il faut que les hommes soient avant tout pénétrés de la croyance en un ordre divin dans le monde, que le désintéressement et le secours mutuel soient conçus comme obligatoires, car les hommes sont les enfants d'un seul Père, que nous *devons* contribuer à cet ordre divin dans le monde — alors toutes les œuvres humanitaires procéderont d'une cause éternellement active ». (Cité d'après *Literary Digest*. 4 avril 1908.)

périté que connaît chaque secte nouvelle, elles restent absolument stationnaires » (p. 365). Ces sociétés qui prêchent la suppression absolue de dogme religieux sont composées de juifs et de bonnes âmes. Le fondateur lui-même, Adler, est juif, homme généreux et bon, mais qui est suivi par nombre de ses coreligionnaires qui ne seraient pas fâchés de neutraliser la religion. Les autres sont ou des demi-cultivés qui aiment à se croire supérieurs à la foule, ou d'excellentes personnes privées de sens pratique, croyant à la bonté naturelle de l'homme tout simplement. Il y a encore quelques professeurs qui font parade d'agnosticisme, et qui sont des rêveurs après tout : positivistes dans leur pensée, rêveurs dans la pratique — juste le contraire de ce qu'on est autour d'eux. Les Américains sont trop avisés pour se laisser prendre à cette utopie de la morale toute nue et sans autre sanction que la conscience. On a voulu dire que ce n'est pas la mode d'appartenir aux « Sociétés morales » et qu'en Amérique l'étiquette domine. C'est vrai. Cependant cette mode a sans doute une raison d'être, bonne ou mauvaise, une cause qui est celle indiquée plus haut : la morale s'en va sans la religion dogmatique. Remarquons encore l'attitude curieuse que M. Bargy est obligé de prendre pour expliquer le rôle que la Bible continue à jouer dans les églises d'Amérique et qui lui paraît un si prodigieux anachronisme. La critique biblique fut très bien reçue, dit-il, c'est vrai, et

cependant le livre saint retient toute son influence, comment comprendre cela? « On sacrifia, lisons-nous à titre d'explication à la page 278, les parties pour sauver le tout: ce fut comme la retraite d'une armée dont tous les corps tombent un à un en la couvrant; elle arrive enfin en lieu inaccessible; l'armée n'a plus d'hommes, mais elle est sauve. On renonça peu à peu, on renonça d'avance aux parties de la Bible; une à une, sans compter, on les abandonna aux savants, mais on maintint la sainteté du tout ». Et ceci encore page 279 : « Chacun façonnant l'esprit de la Bible, on n'en adore plus en commun que la lettre. Elle n'est plus qu'un symbole. Mais le culte d'un même symbole est un lien. Le drapeau éveille autant d'idées diverses qu'il y a de têtes dans une armée, et il n'y a pas de commentaire orthodoxe du drapeau, il n'est qu'un signe; c'est ce qui en fait une force. » « C'est presque un tour de passe-passe. Eh quoi? Où est donc, encore une fois, cet esprit pratique de l'Américain? Quand les parties ne valent rien, le tout vaudra quelque chose? Quand les soldats sont morts, l'armée existe encore? On prendra pour symbole un document dont on permet de soutenir la non-valeur? Non, il y a là comme pour l'existence du sectarisme,... comme pour l'Unitarisme et les Sociétés pour culture morale,... quelque chose que la conception des faits de M. Bargy n'explique point » (p. 366).

Des événements récents en Amérique sont venus,

comme à souhait pour nous, montrer combien nos observations sont fondées sur des réalités. Dès la fin de 1906 on discernait les signes avant-coureurs d'une grande panique financière. Or immédiatement avant la dépression des valeurs, en février 1907, il parut dans le *Wall Street Journal* de New-York, journal financier, quelques « éditorials » remarquables où le rédacteur en chef, S. S. Pratt, y discutait précisément l'influence de la religion sur les affaires. Un déclin dans les croyances religieuses, affirmait M. Pratt, affecte les conditions fondamentales de notre civilisation et entre autres « devient un facteur sur le marché financier »; il affecte les transactions, les taux de valeurs vendues et achetées; et il intéresse d'ailleurs autant ceux des spéculateurs qui n'ont jamais eu de convictions religieuses que ceux qui en ont eu une et l'ont perdue. Il vaudrait la peine qu'une commission d'experts, nommés par par le gouvernement, étudie de près quelle est l'influence exacte d'un déclin de foi aux États-Unis sur les phénomènes du monde financier de ces derniers mois. Il est un fait que chacun admettra, quelles que soient ses idées sur la religion, à savoir qu'il n'est pas un homme d'affaires « qui ne préfère entrer en transactions avec un homme qui croit en une vie future ». Donc s'il y a moins de gens ayant cette croyance, cela fera une grosse différence dans la façon de mener ses affaires. Il est impossible de juger les consciences, continue M. Pratt; il faut s'en

tenir aux indications extérieures; or, les églises ne se remplissent pas comme autrefois le dimanche, le culte de famille devient plus rare, on observe moins le jour de repos et on s'adonne davantage aux plaisirs mondains; les jeunes gens ont une connaissance de moins en moins sérieuse de la Bible; enfin les églises ont échoué dans leurs efforts pour gagner les masses. Si ce sont là des indications d'un déclin de la foi aux États-Unis: « alors vraiment il n'y a pas de plus important problème devant nous [n'oublions pas que l'auteur s'adresse au monde de la finance], et il faut ou bien découvrir quelque chose qui remplace ce facteur de la foi, ou bien prendre des mesures immédiates pour mettre un frein à une tendance qui porte en germe un désastre national. » Il y aurait deux moyens à proposer pour remplacer le facteur de la foi dans le monde des affaires: le socialisme de Marx, ou la centralisation des finances (c'est-à-dire le *trust* poussé à ses dernières limites : un homme capable dirigeant tout). Discutant ces deux alternatives, M. Pratt arrive à la conclusion que ni l'une ni l'autre n'est un remède suffisant. Et son idée à lui est ainsi formulée : « Le besoin suprême de l'heure présente, ce n'est pas un change plus élastique, ou des bases plus solides pour le commerce de la banque, ou une protection des intérêts du pays en temps de panique, ou plus de vaisseaux de guerre, ou de meilleurs tarifs, mais un retour à la foi, un retour à une moralité qui se fonde sur une base religieuse, à une

philosophie qui regarde l'homme comme quelque chose de plus qu'un simple monceau de matière. »

Voilà certainement, exprimée avec une clarté et une franchise admirables, l'opinion de la classe solide sur laquelle repose la puissante civilisation américaine. En temps ordinaire on peut faire des sous-entendus et masquer sa pensée sous la rhétorique. A l'heure du danger, tout malentendu est coupable, et au risque de choquer certaines oreilles trop délicates, il faut user de franc parler.

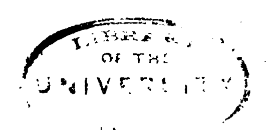
De la même époque, celle où l'on sentait venir l'orage, citons un autre fait caractéristique — probablement un entre mille qui par hasard est venu jusqu'à notre connaissance: Il y a à Wall-Street, à New-York, un bureau d'agent de change à la tête duquel se trouve une dame, Mrs Gailord; elle prélude chaque matin à son travail quotidien par une prière dans ses bureaux. Au début de l'année 1907 elle a voulu faire davantage; elle s'est arrangée avec un clergyman qui devait venir chaque mercredi présider un service religieux chez elle; elle a demandé aux grands financiers ses voisins, dont elle savait qu'ils avaient des inclinations religieuses (les Rockefeller, les Pierpont Morgan, les Schiff) de coopérer à cette œuvre. C'est juste en face de la Bourse. On passerait ainsi directement de la chapelle de Dieu au temple de Mammon. Et l'on trouve cela tout naturel[1].

1. Nous n'avons pas eu de nouvelles de cette œuvre; mais qu'elle ait ou non réussi, peu importe après tout; le fait intéressant c'est

C'est à ce même moment encore qu'on a fait une fois de plus la proposition de créer un renouveau d'intérêt dans la Bible, en mettant au programme des cours de *littérature* l'étude du livre saint. Il semblerait que mettre la Bible sur le même pied que Chaucer, Shakespeare et Milton, ce serait la rabaisser au niveau d'une œuvre purement humaine ; lui enlever du prestige au lieu de lui en donner. Mais cela dépend des milieux, semble-t-il, et certes le professeur Phelps, comme ceux qui avant lui avaient lancé la même idée, n'avait pas d'autre but que de faire lire davantage la Bible, pour imprégner de sa morale les élèves des écoles et des universités.

On se remit cependant de cette première émotion, — la grande crise devait venir en novembre seulement, — mais on sentait que l'équilibre était instable ; et les autorités ecclésiastiques étaient aussi préoccupées du danger menaçant que les directeurs de banque et les hommes politiques. Au moment des fêtes il y a toujours, surtout pendant le carême, des églises ou des salles où sont organisés, entre les heures de bureaux, des services religieux pour hommes

qu'on l'ait proposée. Ajoutons, pour être exact et complet à la fois, que Mrs Gailord semblait avoir encore en vue un autre but qu'elle exprime ainsi : « Il y a bon nombre de femmes qui, en suite de folles spéculations ou de pertes d'argent, se trouvent dans un état d'esprit où un ministre serait du plus grand secours ; on fixerait donc, à côté des heures de services réguliers, des heures où le clergyman offrirait des consultations spirituelles, « mais ce sont des conseils personnels, pas des conseils d'affaires que l'on se proposait de donner là ».





d'affaires. Nous nous souvenons avoir vu à New-York, sur une porte d'église aux environs de Wall Street, pendant la semaine de Pâques, cet écriteau : *Quick service for business men* (service rapide pour hommes d'affaires) — un pendant de *Quick luncheon for business men.* En 1906 on avait eu l'idée d'établir régulièrement à New-York, pour le même public, pendant la belle saison, des meetings religieux en plein air, à l'heure de midi. Les cultes — il y en eut 1 500 et on estima à 462 000 le nombre des personnes présentes — étaient tenus à la fois à dix endroits différents, les plus importants étant ceux du bas de la ville. En 1907, cette œuvre fut reprise avec plus d'ardeur, à cause de l'état précaire des affaires et pour réagir contre les tentatives de spéculations inavouables; 30 000 dollars furent souscrits par les différentes congrégations; on fit venir des ministres très connus, parfois de très loin, qui là, en plein midi, en plein été, tête nue, au grand soleil torride de New-York, prêchaient à un auditoire mêlé d'ouvriers et de commis, de banquiers et d'hommes politiques. « Les jours de Whitefield et de Wesley reviennent », écrivaient les enthousiastes. Les orateurs se tenaient sur les marches de l'Hôtel de Ville, ou quelques pas plus bas à Wall Street même ; ils parlaient perchés sur un escabeau, ou debout dans une automobile, prenant pour texte des paroles comme : « Le salaire du péché c'est la mort ». On a, du reste, contesté le succès de ces réunions ; mais enfin

elles ont eu lieu, et leurs organisateurs y avaient vu un moyen d'affermir le sentiment de responsabilité chez ceux qui, par des manœuvres risquées, étaient en train d'ébranler l'équilibre financier ; c'est pour nous l'important.

Vint en automne le moment de la panique, et les manifestations de ce genre se multiplièrent. On vit, par exemple, un des grands industriels des États-Unis se mettre à la tête d'un mouvement où il s'agissait, non pas de convertir — cela n'était pas nécessaire — mais de rendre plus intense la vie religieuse de la cinquième avenue à New-York, c'est-à-dire, comme on sait, l'avenue des grands hôtels des rois de la finance américaine. M. Converse, président des grandes usines Baldwin à Philadelphie, est lui-même un presbytérien, et son initiative fut saluée comme « quelque chose dont on avait depuis longtemps besoin ». Les membres des congrégations ne se rendaient pas au culte comme ils le devaient pour s'inspirer des principes de vie chrétienne : c'est le point sur lequel on insista. « Quand un établissement comme celui-ci (disait M. Converse parlant de la somptueuse église presbytérienne de la cinquième avenue), représentant des millions de dollars, n'est mis à contribution que deux ou trois fois la semaine, n'est-ce pas une juste critique que le Maître peut adresser, que cette église ne fait pas ce qu'elle peut pour Sa gloire ? » Ce n'est pas de vies immorales, au sens où on entend généralement ce mot, ou le manque de

charité dont on se plaint; les millionnaires américains s'acquittent amplement de leurs obligations envers les communautés où ils gagnent leur argent; mais les spéculations malhonnêtes, les malpropretés commerciales, les abus de confiance, voilà où le frein religieux est nécessaire. « Je considère ce fait, — disait encore M. Converse, — que l'Église presbytérienne de la cinquième avenue de New-York entreprend une série de meetings d'évangélisation, comme le mouvement le plus important pour lancer une certaine espèce d'appel dans les églises, qui est surtout nécessaire aujourd'hui ». — *Une certaine espèce d'appel*, il n'est pas besoin de préciser; *aujourd'hui*, en temps de désemparement financier et de crise industrielle [1].

Lisez les journaux américains de cette période, partout en somme c'est le même refrain : nos églises se dépeuplent, il faut les remplir; les membres de nos congrégations deviennent formalistes, il faut les réchauffer; nos chrétiens sincères se perdent dans des discussions théologiques au lieu de vivre une vie chrétienne : la religion c'est le salut de la société. Au moment même où nous écrivons ces lignes, à Philadelphie, ville de plus d'un million et demi d'habitants, a lieu une formidable campagne de *revivalist meetings*. Dans vingt et une églises on va

1. C'est le même M. Converse qui est allé au séminaire théologique de l'université de Princeton, pour engager les étudiants à cultiver l'éloquence de la chaire.

travailler sans relâche tous les jours pendant six semaines pour les « affaires du Roi » (*The Kings business*). Trois cents congrégations prêtent leur concours; et 75 évangélistes et prédicateurs sont assistés de 5 000 *personal workers*, c'est-à-dire de personnes qui se chargeront d'aller causer en particulier avec ceux qui se lèveront à la fin des cultes pour se déclarer disposés à marcher sous les drapeaux du Christ. Il y a 2 000 choristes qui se répartissent chaque soir dans les différentes églises. Certains évangélistes vont jusque dans les cafés, avec un harmonium transportable, pour enrôler des âmes. Un comité spécial s'occupe d'envoyer des gens de porte en porte solliciter les habitants de Philadelphie à s'unir au grand mouvement ; ces « tireurs de sonnettes » doivent visiter environ 250 000 « homes » de la grande ville. Et quand on aura conquis Philadelphie on ira conquérir d'autres villes. Remarquons qu'il n'y a dans tout cela aucune espèce de fanatisme ou de mysticisme. C'est l'effet de la panique financière. Le moment semble favorable. Les évangélistes de Philadelphie mettent en pratique, après la crise, les conseils que l'éditeur du « Wall Street Journal » donnait quelque temps avant, et que nous avons rappelés.

L'Amérique s'est relevée rapidement de sa panique, et ainsi ces efforts seront en partie perdus. Mais qu'il vienne une crise durable comme d'aucuns l'annoncent, il est facile de voir que si elle n'aboutit

pas à un bouleversement social, elle sera le signal d'un profond réveil religieux.

Nous avons choisi pour une démonstration quelque peu détaillée la manifestation la plus frappante de l'esprit pragmatique ; mais il est évident qu'il en est de même ailleurs ; et que dans la morale privée comme dans le domaine des affaires, la religion agissant comme frein moral — et toujours à part des satisfactions sentimentales qu'elle peut donner — est de première importance.

Voltaire, avec son grand bon sens, l'avait déjà vu et dit admirablement. Lui, le grand apôtre de la tolérance démontrait aussi qu'un athée « qui serait raisonneur, violent et puissant, serait un fléau aussi funeste qu'un superstitieux sanguinaire » *(Tr. s. la tolérance)*. Au début du XIXe siècle, Balzac reprenait avec insistance la même thèse : « Le christianisme, dit-il par exemple, et surtout le catholicisme, étant comme je l'ai dit dans le *Médecin de Campagne* un système complet de répression des tendances dépravées de l'homme, est le plus grand élément d'ordre social. » (*Avant-propos* de la *Comédie humaine*, p. 7.) Et cinquante ans plus tard, Taine écrivait à son tour sa démonstration célèbre que chaque fois que l'influence religieuse baisse, comme au temps de la Renaissance et au siècle dernier, l'homme devient particulièrement débauché et cruel. « On peut maintenant évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de

douceur, et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi, de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Sous son enveloppe grecque, catholique et protestante, le christianisme est encore pour 400 millions de créatures humaines la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de la vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire à travers la patience, la résignation et l'espérance jusqu'à la sérénité ; pour l'emporter, par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente fatale, pour enrayer le glissement insensible par lequel, incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds ; et le vieil évangile est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

Au commencement du XXe siècle, alors que la démocratie a eu plus de temps encore pour faire ses preuves, on ne peut pas penser autrement. Aujourd'hui, plus que jamais, infiniment, il y a des raisons d'être inquiet de l'effet de la libre pensée sur les masses, d'une éducation nécessairement superficielle, c'est-à-dire qui ne pénètre pas assez profondément pour réellement faire du bien, mais assez avant cependant pour faire du mal. Et quand on ne se

borne pas à enregistrer les faits sans commentaires, c'est neuf fois sur dix (et avec raison) le déclin de la foi religieuse qu'on rend responsable du déclin de la morale, qu'il s'agisse de l'augmentation des divorces, de la diminution des naissances, de l'ivrognerie. Nous pourrions en citer des centaines d'exemples. En voici un que nous avons par hasard sous les yeux. Un certain M. Tasker, après avoir fait un tableau moral lamentable de l'État du New-Hampshire dans le *Zions's Herald* de Boston, de janvier 1908, accuse en terminant « l'esprit envahissant de l'irréligion. L'élément indifférent (*non churchgoing element*) augmente. Dans les 37 localités dont nous avons parlé, le recensement religieux donne ces résultats : sur une population d'environ 32000 âmes, 8000, soit un quart, déclarent n'avoir aucune affiliation avec l'église, et 18000, plus de la moitié, n'ont jamais été baptisés... L'Église devrait être le centre de la vie morale et spirituelle, mais c'est un fait que dans beaucoup de nos communautés l'Église est une influence qui va diminuant dans la vie du peuple. Les congrégations sont petites ; l'intérêt dans l'œuvre de l'Église est maigre, et ceux qui sont en dehors regardent avec mépris l'Église. » Et voici un extrait d'un périodique de New-York, *The Examiner*, à propos de l'augmentation du nombre des suicides, qui prit les proportions d'une épidémie en suite de la panique financière : « Ceci peut être dû à diverses causes : bas niveau moral, avidité du gain, et indifférence géné-

rale aux choses de la religion. La moyenne des hommes ne tient plus compte ni de Dieu ni du prochain. La loi de Dieu n'a pas de terreurs pour eux. Ce n'est plus « une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant ». Il faut gratifier les désirs du monde, leur céder avec indulgence, et ignorer les dons supérieurs de Dieu... Beaucoup se moquent des droits de leurs frères, les traitent injustement, les écrasent. Ils se moquent également de Dieu... Ils n'ont peur de rien et sont devenus indifférents à l'au-delà. Ils vivent comme des bêtes et meurent comme si la mort était la fin de tout. » Il est intéressant de voir ceux qui font profession de morale laïque se tourner comme les prédicateurs contre la littérature amorale et contre le théâtre aux idées avancées. Se défendant d'en appeler au frein religieux, ils arrivent à demander non pas à la loi — ils n'ont pas le courage d'aller jusque-là — mais à l'opinion publique de réagir contre la libre pensée ; nous avons entendu Félix Adler, le fameux fondateur des sociétés morales, faire cette recommandation dans une solennelle conférence à Philadelphie. Voilà le cul-de-sac dans lequel on tombe en voulant « affranchir » la pensée des masses ; on enlève la religion comme superstition, mais on se butte contre l'incapacité de faire sans elle ; on dirige un flot de lumière sur la religion pour la faire évanouir, mais on n'ose pas éclairer les problèmes sociaux tels qu'ils se présentent sans son concours. Au choix, le système de

l'église nous paraît infiniment plus sage. Nous avons traité cet aspect de la question — indépendamment du reste de toute discussion sur le pragmatisme — dans l'*International Journal of Ethics*, juillet 1906, « Literature and the moral Code », et nous en reparlerons plus loin[1].

Il fallait cette longue introduction pour faire saisir à ceux qui n'ont pas vécu la vie américaine, que le pragmatisme réfléchit ce second aspect d'un milieu comme il avait réfléchi la conception populaire de la vie considérée sous son aspect d'action, de luttes pour le succès.

Sans doute il nous faut interpréter le pragmatisme et lire entre les lignes; nous le faisons en nous souvenant de ces mots de Kant à propos de Platon : « J'observe qu'il n'est pas du tout extraordinaire, aussi bien dans la discussion orale qu'écrite, que, par la comparaison des pensées qu'un auteur exprime sur son sujet, l'on comprenne cet auteur mieux qu'il ne se comprend lui-même, car il n'a pas suffisamment défini sa conception, et en raison de cela il parle quelquefois et pense même quelquefois à l'encontre de son propre but » (*R. Pure*, p. 370 de l'éd., de 1791). Nous remarquerons aussi que les *philosophes* pragmatistes, quand ils abordent les questions de principe, conservent toujours une certaine réserve, qui ne manque pas de dignité, en maniant leur sujet, tout

1. Nous reproduisons aussi l'article de l'*International Journal of Ethics* dans notre Appendice B.

en s'efforçant de ne pas perdre de vue la réalité concrète; mais c'est notre droit et c'est notre devoir, de tirer au grand jour les prémisses de leurs assertions. Enfin il ne sera pas superflu de rappeler que le principal d'entre eux, et celui même qui craint le moins de toucher aux réalités concrètes, a une belle confiance dans la noblesse de la nature humaine; la religion qu'il revendique pour son pragmatisme personnel et à laquelle il demande la sanction de ses idées, est une religion optimiste — il appelle lui-même dans un de ses essais, le pessimisme « une maladie religieuse » (*a religious disease*) — où l'on insiste constamment sur la récompense des bons et des courageux, tandis qu'on relègue à l'arrière-plan, et qu'on affecte même d'ignorer une punition des indignes et des lâches. Mais l'un implique l'autre. James a beau, comme nous l'avons vu ailleurs, tonner contre le Dieu punissant, si Dieu veille réellement à l'ordre moral sur la terre, il faut bien aussi châtier, du moins corriger les injustes ou, sinon les corriger, du moins les laisser porter les conséquences de leurs actes : « Dieu est dans son ciel; et tout est bien dans le monde, *voilà* l'essence (*the real heart*) de la théologie pragmatique, et pour cela vous n'avez pas besoin de définitions rationalistes » (*Pragm*, p. 122). Il est des choses du reste qu'il est préférable de ne pas dire trop haut pour d'autres motifs encore que cette dignité dans la réserve dont nous parlions tout à l'heure. James sait bien que peu de vrais philosophes

consentiraient ouvertement à estimer la vérité d'une idée d'après ses conséquences morales ; or, il est toujours inutile de heurter de front des convictions (ou préjugés si l'on veut) très fortes, et par conséquent il ne serait pas très habile d'insister trop ostensiblement sur cette question de sanction par la religion. L'idée, quoique souvent voilée, est là cependant, fondamentale dans les écrits de James. « Il faut concilier, dit-il sans cesse, et satisfaire à la fois les dispositions empiriques de l'homme et ses dispositions religieuses », ce qui veut dire : il faut satisfaire à la fois le besoin d'action, et le besoin de savoir ses actions (et surtout celles des autres) contrôlées par une puissance supérieure. « Jamais, dit-il, il n'y eut autant d'hommes aux inclinations décidément empiriques qu'il n'y en a aujourd'hui. Nos enfants, peut-on dire, sont nés scientifiques. Mais notre estime pour des faits n'a pas neutralisé en nous toute religion, car elle-même est presque religieuse. Notre tempérament scientifique est dévot... l'homme veut des faits, il veut de la science ; mais il veut aussi de la religion » (*Pragm.*, p. 14-15). Et le pragmatisme se recommande justement par cela « qu'il peut être un heureux intermédiaire (*harmonizer*) entre la façon empirique de penser et les besoins plus religieux des êtres humains » (*ibid.*, p. 69). D'après les termes employés, on croirait aisément qu'il ne s'agit dans tout cela que de science sublime et de besoins religieux purement sentimentaux. Mais non, ces « inclinations

empiriques » sont avant tout des inclinations pour la vie pratique tout à fait indépendante de philosophie désintéressée; et si James entend bien comprendre dans ses « besoins religieux » la religion sentimentale aussi bien que la religion utilitaire, en réalité, pragmatiquement, c'est la seconde qui importe avant tout; c'est elle qui est nettement visée dans les développements ultérieurs de la pensée de l'auteur — quoique toujours de manière à ne pas offenser nos oreilles par un utilitarisme trop brutal. James fait lui-même parfaitement — quoique peut-être sans s'être jamais mis d'accord avec lui-même sur ce point — la distinction entre la religion en général et les « besoins religieux » dans le sens de besoin de sanction de la morale. C'est cette 2ᵉ conception qui *seule* est en jeu dans l'importante discussion de la 3ᵉ conférence. Il y compare le matérialisme et le spiritualisme : « Et avant tout j'appelle votre attention sur un fait curieux. Cela ne fait pas l'ombre d'une différence, en ce qui concerne le *passé* du monde, que nous le considérions comme l'œuvre de la matière ou comme l'œuvre d'un esprit divin » (*Pragm.*, p. 96); on peut supposer que les deux hypothèses, matérialiste et spiritualiste, rendent aussi bien compte l'une que l'autre de ce qui est, et dès lors, intellectuellement, « les deux théories, en dépit de leur nom différent, signifient exactement la même chose, et la dispute est purement verbale » (p. 97). Un Dieu ou des atomes? « Le Dieu, s'il est là, a fait exactement ce

que les atomes pouvaient faire..., et a mérité la même gratitude que nous devrions à des atomes, pas davantage » (p. 99). Mais posons la question pragmatique : « Quelle différence cela ferait-il *maintenant* que le monde soit le produit de la matière ou de l'esprit? » Alors l'alternative « matérialisme ou théisme est intensément pratique » (p. 101). En substance : « Matérialisme signifie simplement la négation que l'ordre moral est éternel, et la suppression de toute espérance ultime; spiritualisme signifie l'affirmation d'un ordre moral éternel et tous les droits de l'espérance. Sûrement voici une question assez intéressante (*an issue genuine enough*) pour quiconque en sent la portée; et aussi longtemps qu'il y aura des hommes, il y aura là matière à un débat philosophique sérieux » (p. 107). « Ce besoin d'un ordre moral éternel est l'un des besoins les plus profonds de nos cœurs. Et ces poètes comme Dante et Wordswoorth qui vivent de la conviction que cet ordre existe, doivent à ce fait l'extraordinaire puissance consolatrice de leurs vers... » etc., etc. Ici nous sortons de nouveau du débat philosophique pour nous lancer dans l'éloquence.

Par le même principe, on écarte toute doctrine philosophique qui, sans être matérialiste, ne reconnaît pas un Dieu personnel : le déisme, le panthéisme qui « dédaigne les besoins empiriques » (p. 72) ; et même le Dieu de certains écrivains théistes contemporains « vit à des hauteurs aussi purement abstraites que

l'absolu (des panthéistes) » (p. 19). Le Dieu grossier d'autrefois, conçu sous forme de puissant monarque (*exalted monarch*), n'était pas bien inspirant, cependant au moins « il conservait quelque contact avec les réalités concrètes » (p. 70). Et un peu plus bas : « Si les idées théologiques se trouvent avoir de la valeur pour la vie concrète, elles seront vraies pour le pragmatisme, en ce sens qu'elles seront bonnes pour autant » (p. 73), et le pragmatisme « prendrait un Dieu qui vit dans la boue même du fait privé s'il semblait qu'il fût probable de le trouver là » (p. 80). Dieu, avait-il dit déjà dans *The Will to believe*, « doit être conçu sous forme d'une personnalité mentale » (p. 122)[1].

Nous le demandons : est-ce que ce n'est pas là l'écho des convictions exprimées par M. Pratt, par Mrs Gailord, par M. Converse et par les prédicants de Wall Street?

Dès qu'il avait senti germer en lui l'idée d'une philosophie du pragmatisme, James trahit sa pensée que la religion dans le monde vaut par son côté utilitaire. La croyance vaut par l'action, dit-il dans son essai *The Will to believe* et dès lors « puisque la

1. Il nous est précieux de relever que même les pragmatistes ont souligné chez James ce souci de l'utilitarisme religieux. Dewey, dans l'article cité du *Journal of Philosophy*, 13 février 1908, montrant que chez l'auteur de *Pragmatism*, la valeur morale d'une idée suffit souvent à en établir la vérité, ajoute : « Ceci est particulièrement le cas quand il s'agit d'idées théologiques » (p. 93).

croyance vaut par l'action, celui qui nous défend de croire que la religion est vraie, nécessairement nous défend aussi d'agir comme si nous la croyions vraie. *Toute la défense de la foi religieuse tourne* (*hinges*) *sur l'action*. Si l'action demandée ou inspirée par l'hypothèse religieuse n'est en rien différente de celle dictée par l'hypothèse naturaliste, la foi religieuse est superflue et on ferait mieux de la supprimer (*better be pruned away*) et la controverse au sujet de sa légitimité est un pur bavardage (*a piece of idle trifling*) indigne d'esprits sérieux » (p. 30). Il ajoute qu'à défaut de preuve empirique, il veut croire à l'hypothèse religieuse par simple opposition à l'hypothèse naturaliste; et cette préférence, il la justifie par des phrases telles que celle-ci : « Croyez, et vous serez dans le vrai, car vous vous sauverez. Doutez, et vous serez encore dans le vrai, car vous périrez. La seule différence est qu'il vous est très avantageux de croire » (p. 66). Ailleurs dans le même volume, répondant à la thèse que « l'action réflexe et tout ce qui découle de cette notion donne le coup de grâce à la superstition de Dieu », il déclare « qu'un Dieu, que *celui-ci existe ou non*, est en tous cas l'espèce d'être qui, *s'il existait*, serait l'objet le plus adéquat concevable à mettre à la racine de l'univers pour des esprits faits comme les nôtres » (p. 115-116). (C'est nous qui soulignons.) Et enfin qu'on nous permette un passage encore : « Tout à fait comme dans le domaine du théisme, certains théismes survivent aux autres en

raison de leur plus grande rationalité pratique, ainsi le théisme lui-même, en raison de sa rationalité pratique, est certain de survivre à tous les credos inférieurs (*inferior creeds*). Le Matérialisme et l'Agnosticisme, même s'ils étaient vrais, ne pourraient jamais gagner la faveur universelle et populaire (*gain universal and popular acceptance*) ; car les deux donnent une explication des choses qui est irrationnelle pour le tiers pratique de notre nature, et où jamais nous ne pourrons nous sentir de plein gré *at home* » (p. 126). Est-ce à dire que *universal and popular acceptance* doivent être le critère de la vérité? — On ne voit pas comment on pourrait interpréter James autrement.

Certains cependant ont considéré que James prêchait une doctrine qui éloignait de la religion et le lui ont reproché. On voit combien cette idée est peu fondée ; cependant James a été fort sensible à la critique et il consacre toute une conférence de son dernier volume à en montrer le néant. La cause de l'accusation est simplement due à ce fait que beaucoup eussent voulu plus d'insistance sur le caractère du Dieu de justice dans le sens de Dieu vengeur, châtiant le méchant. Nous avons déjà expliqué que cette notion n'est pas absente chez James, mais qu'il n'aimait pas à souligner cette conséquence de sa théologie. En relevant (par tempérament et par dignité philosophique) le côté positif de la religion pratique, c''est-à-dire en assurant au bon et au courageux, que

ses efforts ne sont pas vains et son honnêteté pas méconnue, il implique l'autre, le côté négatif de la condamnation des méchants. Il laisse du reste ouverte la question de la conception du Dieu pragmatique : « Le pragmatisme doit remettre à plus tard une réponse dogmatique, car nous ne savons pas encore certainement quel type de religion sera le meilleur à la longue (*is going to work best in the long run*) » (p. 300). Il a parlé, déclare-t-il, pour lui seul dans ce problème particulier[1].

Nous pouvons être bref sur les rapports du pragmatisme et de la religion ailleurs qu'en Amérique ; nous n'aurions guère qu'à répéter ce que nous avons dit à propos des relations du pragmatisme et de la philosophie populaire de l'action. Vis-à-vis des autres philosophies surtout, les mêmes motifs sont en jeu qui nuancent le pragmatisme de Schiller comparé à celui de James. James a le champ libre en somme, et il écrit d'une plume plus sereine; la ligne de démarcation entre un public savant ou universitaire et un simple public cultivé étant à peine marqué en Amérique, James parle à un *peuple* sans se soucier beaucoup de l'opinion des philosophes de profession[2]; ceux-ci l'attaquent du reste beaucoup dans des

1. Pour la note pragmatique dans les *Varieties of religious experience*, voir p. 15, 39, 327-332, 377-8, 443-445.

2. Il s'en soucie cependant dans un récent article de la *Philosophical Review*, mais c'était presque superflu. Le succès du pragmatisme en Amérique ne dépendra aucunement des théoriciens.

petits points de détail, et le pragmatisme n'en est nullement atteint. Et devant le public, James continue à ne pas combattre, il expose; et il expose ce que l'on désire entendre. En Angleterre, une doctrine philosophique se discute avant tout entre philosophes ou savants, et le verdict dépend de ces derniers, non du grand public : or, il y a en Angleterre une philosophie vieille maintenant de près d'un siècle et qui, dans son positivisme, est à l'antipode même du pragmatisme. Elle possède parmi ses représentants les Mill, les Huxley, les Spencer. Avec eux il faut compter, et contre eux Schiller lutte. Examinant le pragmatisme sous son aspect religieux « nous verrons qu'il a une portée considérable. Car *en principe* le pragmatisme surmonte l'ancienne antithèse de Foi et Raison. Il montre d'une part que la Foi doit être la base de toute Raison, doit la pénétrer, oui, qu'à sa base même, la rationalité est le suprême postulat de la Foi. D'autre part il nous permet de tracer une ligne de démarcation entre une Foi vraie et une Foi de contrefaçon (spurious) » (*Hum.*, p. xiv). Schiller ajoute bien que c'est « par hasard » que le pragmatisme touche à cette question des relations de la foi et de la raison. Cependant c'est douteux. D'où sans cela cette constante préoccupation de ce sujet chez Schiller même? Il y consacre bien des pages dans son premier essai. Ailleurs (p. 62) il réfute Lotze en se basant sur ceci que la théorie « ne peut être mise d'accord avec l'idée de Dieu » (*cannot be equa-*

ted with God), et l'idée d'un Dieu absolu (au lieu d'un Dieu personnel) « met en péril (*aggravates*) le problème de liberté, de changement, et du mal » (p, 67).

On peut également soupçonner l'importance de ces préoccupations religieuses en rapport avec le pragmatisme par une discussion avec Bradley, citée par Schiller (p. 3-4). Bradley ne veut pas de cette confusion entre la morale et la métaphysique : « Rendez le point de vue moral absolu, et puis pensez à ce que vous avez fait. Vous n'êtes pas seulement devenus irrationnels, mais vous avez rompu les liens avec toute religion considérable ». Pour Schiller c'est l'inverse, c'est Bradley qui ruine la morale en voulant la rendre indépendante de la métaphysique: ne dit-il pas (p. 13) « notre métaphysique... doit être quasi éthique »?

Vis-à-vis de la théologie, le pragmatisme semble avoir une position plutôt différente en Angleterre. En Amérique les théologiens n'aiment pas tous cette philosophie qui remplace la leur; le pragmatisme pour eux c'est un peu de la théologie émancipée; on a crié à l'impiété, nous l'avons vu. En d'autres termes, les pragmatistes sont bien les alliés des théologiens, quoique ceux-ci ne l'entendent pas toujours ainsi. En Angleterre, au contraire, où la philosophie est loin d'être toujours aussi bien disposée pour la théologie, les théologiens sont trop heureux de pouvoir s'appuyer sur un William James, auteur d'une

grande « Psychologie » empirique, et pourtant pragmatiste, c'est-à-dire spiritualiste. Schiller est déjà des leurs, un spiritualiste ; le secours de James est donc bien plus précieux. Et ils n'ont pas été lents à saisir « la planche de salut », comme un d'eux l'appelait, que leur tendait le psychologue américain. Quelquefois, ils ont même un peu trahi celui-ci, ainsi ce défenseur du Dieu vengeur que nous avions mentionné dans un précédent chapitre, et qui s'autorisait du pragmatisme pour soutenir une thèse dont James ne se soucie nullement d'être le patron. A tels Américains orthodoxes, cette alliance de la théologie et du pragmatisme en Angleterre (et du reste sur le continent européen aussi) rappellera probablement celle conclue récemment dans leur pays entre les sociétés de tempérance et les brasseurs de bière, pour combattre en commun les distillateurs de whisky. Le monde voit parfois de ces associations-là — toutes pragmatiques.

Concluons donc cette partie de notre étude en disant que le pragmatisme est avant tout un produit d'un *tempérament* philosophique, pour employer le terme de James lui-même ; et, de fait, nous trouvons quc sa conception de l'histoire de la philosophie, comme une série de systèmes ou de méthodes engendrées par des tempéraments divers, s'applique particulièrement bien à sa propre philosophie. Chose curieuse, cependant, James semble croire que le pragmatisme, lui, échappera à la destinée des autres

philosophies qui ont passé, étant contingentes. Le pragmatisme, dit-il, « restera » (*has come to stay*; p. 47). Cette prétention, à première vue, ne se justifierait guère. Pourtant James pourrait n'avoir pas tort en ce sens qu'une philosophie se guidant tout entière d'après des critères d'ordre pratiquant sera peut-être de plus en plus la seule que les hommes cultiveront. Sans doute, il devrait rester entendu alors que la philosophie de la foule, ou adaptée aux facultés de la foule, est loin d'être nécessairement la philosophie vraie. Mais il y a certains indices dans l'histoire de la philosophie qui favoriseraient l'opinion de James, avec la réserve indiquée. Il y a, en même temps dans l'histoire du pragmatisme — de la chose, pas du mot — un argument précieux pour notre thèse que l'idée de juger une théorie à ses conséquences morales est un simple produit des circonstances et du milieu, que nous ne devons pas négliger.

Quant à Le Roy, qui dans *Dogme et critique* (1907) examine cette question de la valeur du dogme religieux, il partage au fond absolument les idées de James sur ce point; il les exprime seulement sous une forme quelque peu différente, car il les exprime pour un public différent, c'est-à-dire un public en lequel les traditions intellectualistes sont fortement enracinées, où on ne peut simplement « substituer » des dogmes utilitaires à des dogmes théologiques ou métaphysiques, mais où il faut subordonner l'élément

métaphysique à l'élément pragmatique; un dogme a sa valeur pour Le Roy dans le fait qu'il peut être « la formule d'une règle de conduite pratique ». Les efforts faits pour séparer *fondamentalement* ces vues de celles des pragmatistes anglo-saxons nous paraissent vains et subtils.

CHAPITRE II

PRAGMATISME DU MOYEN AGE
ET SCOLASTIQUE MODERNE

I. *La scolastique était le pragmatisme du Moyen âge :* la philosophie prouvait la théologie, qui soutenait l'Église dans sa tâche sociale. L'affranchissement de la philosophie par la méthode de Descartes, méthode naturelle, rendit très tôt nécessaire la re-formation d'une philosophie pragmatique; car l'ébranlement des croyances religieuses et libertaires était trop dangereuse pour les peuples. Quand la démocratie triompha au XIX[e] siècle et que les spéculations philosophiques furent accessibles à tous, il fallut revenir à un pragmatisme systématique : *le pragmatisme est la scolastique moderne.*

II. D'abord pragmatisme négatif : on n'applique pas la méthode philosophique aux problèmes pratiques, ou on se récuse (Descartes, Locke, Leibnitz, etc.).

III. Puis trois grands précurseurs du pragmatisme moderne, positif celui-là : *Pascal* formule le paradoxe pragmatique dans les « Pensées » en niant les droits de la raison; *Rousseau* oppose son pragmatisme aux sensualistes du XVIII[e] siècle; *Kant,* après avoir tué la raison pratique par la raison pure, tue la raison pure par la raison pratique, uniquement par souci de sauver la morale sociale.

IV. Pourquoi l'utilitarisme du XIX[e] siècle ne suffit pas : car c'est une morale purement persuasive (personne ne peut me forcer de vouloir le bien des autres); il faut, pour le peuple, une morale d'autorité et une morale sanctionnée; il faut la morale théologique — que ramène le pragmatisme.

V. Supériorité du pragmatisme de Kant sur celui de James et de Schiller, au point de vue philosophique.

VI. Supériorité des systèmes scolastiques sur les systèmes pragmatistes modernes, au point de vue philosophique.

I

Le pragmatisme moderne, je veux dire celui qui finit par s'épanouir dans le mouvement aux destinées duquel préside James, remonte très exactement à l'époque où la philosophie cartésienne a commencé à battre en brèche la philosophie scolastique.

Qu'était-ce que la philosophie scolastique ? La philosophie mise au service de la théologie, *ancilla theologiæ;* tandis que la théologie elle-même n'était pas autre chose que la justificatrice, l'avocate si on veut, de l'Église, *ancilla ecclesiæ;* laquelle à son tour se proposait cette tâche énorme et délicate, et qu'elle a en somme aussi admirablement remplie qu'humainement possible, de civiliser, ou plus spécifiquement, de moraliser l'Europe barbare[1].

En d'autres termes, l'Église, institution morale, avait besoin d'autorité pour réprimer la barbarie des peuples qui envahissaient l'empire romain, et cette autorité elle la trouva en exploitant les dispositions religieuses, ou si ce langage devait paraître trop irrévérencieux, l'ignorance métaphysique des peuples qu'elle voulait diriger. Il fallut des dogmes théologiques que la pratique imposait et que la dia-

1. Ici de nouveau nous faisons abstraction, pour la clarté de notre exposé, de l'élément psychologique qui ne manque jamais dans la religion dont l'Église s'est servie pour parvenir à ses fins, élément qui se mêle à l'autre, utilitaire, semble parfois se confondre avec lui dans son action, mais reste distinct cependant à l'analyse.

lectique de l'école avait la mission d'exposer, de justifier, de démontrer, de développer. Et comme les préoccupations d'ordre pratique absorbaient la grande partie des énergies des peuples, cette utile philosophie était à peu près sans rivale. La philosophie était donc pragmatique par essence même. La scolastique c'est le pragmatisme du moyen âge. Le moyen âge c'est l'époque du pragmatisme triomphant.

Et maintenant ce que nous voudrions montrer à l'aide d'une rapide esquisse de l'histoire de la philosophie, c'est qu'on peut renverser les termes; que si la scolastique est le pragmatisme du moyen âge, *vice versa*, le pragmatisme est la scolastique moderne.

De deux choses l'une : ou bien la théologie médiévale et la philosophie naturelle s'accordaient parfaitement et réellement, et alors la scolastique était reconnue de plus en plus comme la vérité; ou elles ne s'accordaient qu'en apparence, et la philosophie livrée à elle-même contredisait la théologie catholique.

Pour le décider, il n'y avait qu'à faire l'essai : affranchir la philosophie et voir si elle aboutirait encore à la scolastique. C'est précisément ce qui allait arriver au XVIe siècle. Mais d'abord, il serait faux de dire qu'une philosophie indépendante était inconnue au moyen âge; si elle n'eût à l'occasion levé la tête, on n'eût pas inventé la formule *credo etsi absurdum;* si elle n'eût pas eu parfois de terribles velléités de s'affirmer soi-même, on n'eût pas proposé le *credo quia absurdum*. Mais sa voix fut étouffée jusqu'à ce

qu'à la Renaissance un grand souffle de liberté pénétrât les esprits. Et finalement Descartes arriva qui se déclara incapable de croire contre sa raison, et proposa un *credo quia rationale*. Il donna une « méthode » philosophique — qui n'était que la naturelle méthode philosophique rendue à elle-même — laquelle, appuyée de l'autorité de Bacon en Angleterre, devait, par la substitution de l'objectivisme au subjectivisme, [subjectivisme tout à fait conscient et volontaire dans la scolastique (mais non avoué pourtant), exactement comme celui du pragmatisme moderne, ce qui les distingue tous deux d'autres subjectivismes historiques] aboutir à la négation de la vérité scolastique; plus que cela, elle devait conduire à une croyance au déterminisme de la nature, *sine qua non* de la science, qui, s'il triomphait, minait par la base toutes les croyances sur lesquelles reposait l'ordre moral et social. Les philosophes comprirent les dangers de la « nouvelle » méthode; ils entendaient s'élever en eux la voix de la conscience pragmatique criant grâce à la conscience philosophique. Ils pactisèrent l'un après l'autre et les plus grands d'entre eux. Bacon pactisa, Descartes pactisa, Hobbes pactisa, Locke pactisa, Lebnitz pactisa, Newton pactisa, Hume même pactisa. Ils appliquèrent la méthode philosophique (que nous appelons aujourd'hui le positivisme) aux mathématiques, à l'astronomie, à quelques sciences physiques n'ayant avec la théologie et la morale qu'un rapport lointain. Mais

quand ils arrivaient à ce qu'on a fort bien appelé jusqu'à ce jour la « philosophie pratique, » invariablement, un peu plus tôt ou un peu plus tard, ils se récusaient, car ils pressentaient le bouleversement social formidable dont ils seraient responsables, et du reste les premiers à souffrir, s'ils allaient plus avant, en ébranlant les opinions accréditées comme vérités et indispensables à l'ordre moral. Bacon, tout en combattant les superstitions contemporaines, ne voulait pas cependant que les croyances religieuses s'éloignassent de l'enseignement de l'Église, puisque, si la connaissance humaine est due aux sens, il est naturel que les vérités divines nous paraissent irrationnelles. Descartes prétendit croire, et peut-être se fit croire à lui-même qu'il croyait que la méthode de son « Discours » le conduisait forcément du *cogito ergo sum* à l'existence de Dieu, à la perfection morale de Dieu, et à l'immortalité de l'âme. Hobbes, l'auteur du *Léviathan*, écrivit : « Les vérités de la foi doivent être avalées d'un seul coup, comme de salutaires mais amères pilules ; si on essaye de les mâcher, on les recrache le plus souvent ». Locke est amené par la raison à la croyance à l'existence d'une cause première ou Dieu, mais pour les attributs de Dieu, la croyance à l'existence d'une âme immatérielle, à l'immortalité, à la résurrection, qu'on se laisse guider par l'Église. Leibnitz... nous en reparlerons. Spinoza part d'une conception purement naturaliste de la morale, parente de celle du *homo homini lupus* de

Hobbes : (l'homme consent à la morale pour satisfaire au moins en partie ses instincts égoïstes) ; puis il termine par la recommandation purement persuasive des vertus chrétiennes d'abnégation et d'amour du prochain qui sont en opposition flagrante avec les principes posés. Hume enfin, à la fois l'esprit le plus clair, et le plus magnifique, le plus impitoyable logicien peut-être de tous les philosophes connus, n'a jamais osé exprimer sa pensée tout entière lorsqu'il était confronté avec les problèmes de morale, mais il a plutôt conseillé de s'abandonner en religion — qui pour les Anglo-Saxons se confond presque toujours avec morale — à la puissance de l'instinct et à l'opinion générale.

Tout cela est, si nous osons nous servir de ce terme, du pragmatisme négatif. C'est le retour au *credo etsi absurdum*. On observera cependant qu'à chaque nouvelle étape, la méthode philosophique de Descartes, le *credo quia rationale* s'avance davantage du côté de la morale, empiète enfin sur son domaine. Après Hume il ne restait qu'un pas à franchir. Auguste Comte, après un temps d'interruption de cette marche en avant, devait franchir ce pas. Il créa la « physique sociale, » c'est-à-dire qu'il introduisit délibérément la méthode rigoureuse de la science, le déterminisme physique aux recherches morales et sociales.

II

Cependant il y eut dès le XVIIe siècle, un penseur chez qui l'intelligence n'abdiqua pas si facilement

devant la conscience morale ou religieuse, qui vit bien que non seulement la méthode philosophique de Descartes ne conduisait pas aux vérités morales et religieuses devant lesquelles les penseurs que nous venons de citer avaient désarmé, mais qu'elle était incompatible avec elles; il vit d'emblée nettement que la raison nous donne une réponse non satisfaisante au problème moral, mais accumule problèmes sur problèmes en le posant. Un tel penseur ne pouvait s'arrêter devant une simple : « Défense d'aller plus loin ! » La logique devait avoir tout ou rien. Il dit : *rien*. Il faut choisir entre vérité morale et vérité intellectuelle : la première est plus importante que la seconde; l'irrationnel aura le pas sur le rationnel. Pascal formule le premier délibérément, dans les temps modernes, le paradoxe pragmatique. Et du premier coup la formule avec infiniment plus de précision, de logique, de courage que n'importe qui après lui, y compris James même : plus nous nous laissons conduire par la raison, plus nous nous éloignons de la vérité morale et religieuse, plus donc la vérité doit être l'irrationnel. Il exaspère la thèse pour être forcé de se jeter dans l'antithèse. Lui qui disait : « La dignité de l'homme consiste dans la pensée » il ne veut se servir de cette pensée que pour accuser la déception de la raison humaine et se rejeter dans la vérité divine. Le *credo quia absurdum* est ressuscité[1].

1. Il faut se rappeler que Pascal n'ayant laissé que des fragments de son grand ouvrage sur la religion chrétienne, et étant ainsi

La raison est notre moyen naturel de penser et de connaître; pour ne pas lui obéir il faut donc des motifs spéciaux. Chez Pascal il y eut sans doute le tourment de l'infini (l'élément sentimental de la religion) mais ce furent aussi des préoccupations utilitaires, donc d'un ordre pragmatique, qui l'amenèrent au *credo quia absurdum*. Nous osons même affirmer que ce furent les motifs déterminants puisqu'il se rallia aux Jansénistes dont les préoccupations étaient avant tout de réagir contre la morale des Jésuites qui menaçait la société d'anarchie.

toujours vu à travers ses éditeurs, est mal vu. On dit toujours que Pascal a voulu montrer la *rationalité* de la religion; il a voulu montrer le contraire : l'homme se tourne vers la religion, car sa raison ne lui donne pas une vérité qu'il cherche — est-ce là prouver la rationalité de la religion? Il faut « parier » pour la religion, il faut « s'abêtir » pour trouver le vrai dans la religion, il faut « la grâce » pour persuader l'esprit à accepter la religion : Voilà l'idée de Pascal. Nous n'avons pas beaucoup de confiance dans les témoignages de ses contemporains, ainsi ce fameux fragment (éd. Havet, art. XXIV, 26) : « Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison; ensuite qu'elle est vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie. — Vénérable en ce qu'elle a bien connu l'homme; aimable parce qu'elle promet le bien ». Est-il possible d'inventer défense de la religion plus banale? Ou bien, ces hommes qui prétendent tenir de Pascal ces révélations ne l'ont pas compris; ou bien Pascal lui-même, quand il a exposé son projet, n'avait pas encore formulé clairement pour lui sa propre pensée. « Vénérable en ce qu'elle a bien connu l'homme, aimable parce qu'elle promet le bien » — voilà certes qui est pragmatique, mais guère original. Si c'est là ce qui doit rendre Pascal si profond, que de penseurs profonds le monde n'a-t-il pas produits!

Pascal est l'auteur des *Provinciales* comme des *Pensées;* pour son époque, seulement des *Provinciales*. La révolution impliquée dans la méthode de Descartes avait à peine effleuré une toute petite élite de penseurs; l'Église (catholique ou protestante) restait la maîtresse des cœurs; la morale sanctionnée par la religion restait la philosophie populaire; les *Pensées* furent donc une sorte de livre prophétique. Pascal voyait Descartes aboutir à Comte et Spencer, et deux cents ans d'avance il essayait de parer le coup.

III

Depuis Pascal, en effet, la science — qui n'est autre chose que la philosophie appliquée aux phénomènes de la nature — devait prendre toujours plus conscience d'elle-même et de sa force. Et à chaque poussée scientifique correspondra une réaction pragmatique; à mesure que ces poussées deviendront plus formidables, les réactions devront devenir toujours plus décidées; car les incompatibilités s'exaspéreront.

La première manifestation pragmatique qui, à l'époque où elle se produisit, eut une certaine importance, ce fut celle de Bayle. Dès la fin du xvii[e] siècle, les signes avant-coureurs du mouvement d'affranchissement qui devait caractériser le siècle de Voltaire se multipliaient. Le catholicisme était encore assez fort pour résister, mais le protestantisme, qui

rejetait l'idée d'autorité en matière de pensée, devait prévoir déjà l'heure où des ennemis tirant simplement les conséquences de la méthode du libre examen — un autre mot pour méthode philosophique de Descartes, — allaient confondre le dogme. Le protestantisme se réfugia dans la Révélation, opposée à la tradition ecclésiastique du catholicisme d'une part, et au rationalisme d'autre part. L'acceptation de cette Révélation, Bayle la basa sur le paradoxe pragmatique. La raison nous égare au lieu de nous guider; reprenant les antinomies de Zénon d'Élée, il montrait la philosophie nous conduisant au scepticisme; la vérité doit donc être a-rationnelle ou irrationnelle, — cela revient au même; — elle doit être révélée. Il faut ajouter cependant que tout en étant très pragmatique dans ses intentions, Bayle était très philosophe de tempérament, et il se laissa entraîner plus loin qu'il n'eût fallu; il prouva trop; il prouva qu'une société d'athées pouvait être morale, — dès lors son système parut dangereux aux protestants comme aux catholiques; ce furent les rationalistes qui profitèrent de sa pénétrante critique. On sait la dette de Voltaire envers le « Dictionnaire historique ».

Ce que Bayle fit sur le continent, Shaftesbury le fit en Angleterre où Bacon, Hobbes et Locke inquiétaient les esprits d'un tempérament pragmatique. Reprenant à son actif les déductions de Bayle (que la raison ne fait que signaler des erreurs dans nos opinions philosophiques, ne nous est pas un guide

dans la vie pratique, est dangereuse à suivre), il propose une religion et une morale basées sur la raison mise en face des problèmes sociaux, la raison absolument séparée de toute question de principe, ignorant la philosophie propre. Il y avait là une vague anticipation du système des deux raisons, — pure et pratique, — de Kant auquel nous arriverons bientôt.



Le plus formidable mouvement pragmatique avant nos jours, — on ne peut voir encore où celui auquel nous assistons nous mènera — est celui de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, et le plus grand pragmatiste fut — et probablement restera — J.-J. Rousseau. Ce mouvement-là, comme celui de James, emprunte en grande partie son importance aux circonstances historiques dans lesquelles il se produisit. L'ancien édifice social menaçait ruine, et c'est en France que devait se faire la grande tentative de rénovation, car là les abus de l'ancien régime se manifestaient avec le plus de force. Toute la philosophie française du XVIIIe siècle fut plus ou moins pragmatique. Mais en général, ou bien on se contentait d'attaquer les vieilles idées dans leur faiblesse théorique ou dans leurs conséquences (Encyclopédistes et Voltaire), ou bien on proposait des théories politiques laissant dans l'ombre les principes moraux que devaient servir ces théories en prenant pour accordé qu'il s'agissait du bien pratique de l'humanité (Montesquieu); ou bien en-

core on formulait de belles théories sur l'homme, roi de la création, qui n'avaient que de lointains rapports avec les problèmes concrets (Buffon). Rousseau seul posa nettement la question pragmatique : « A quoi est bonne *moralement* telle ou telle théorie? » Rousseau partit de ce principe dans son premier discours : *Si le rétablissement de la Science et des Arts a contribué à épurer les mœurs* (et on peut même remonter plus haut en étudiant ses œuvres de jeunesse aujourd'hui imprimées dans les *Œuvres complètes*). Jugez d'une idée par ses conséquences sociales; choisissez la philosophie que vous prêcherez aux peuples selon ses résultats moraux; là est la *vérité*. Les mêmes théories inspirent d'un bout à l'autre, et avec une logique impeccable, le *Discours sur l'Inégalité*, la *Lettre sur les Spectacles*, la *Nouvelle Héloïse* (dont les deux parties se contredisent diamétralement *sauf sur ce point*), l'*Émile*, le *Contrat social*. Il attaque la civilisation du passé, — art, littérature, science y compris, — car elle a abouti à l'inégalité et par conséquent à la guerre; puis chez ceux que favorisait cette inégalité, chez les riches, elle a abouti au goût du luxe qui procure de fausses et dangereuses joies; chez les autres, à l'abandon, forcé souvent, des occupations paisibles et naturelles de la vie; elle a tué partout jusqu'à la possibilité des plaisirs sains et vrais; le théâtre, par exemple, a besoin de l'approbation du peuple pour vivre et flattera les passions dans ce but; il présentera le

vice sous ses côtés aimables, par conséquent l'encouragera; les acteurs s'habitueront à jouer des sentiments au lieu de les éprouver, c'est l'hypocrisie, etc., etc. Rousseau d'autre part attaque les philosophes de son temps, car ils montrent l'homme comme nécessairement le jouet de ses passions; ils l'amènent au déterminisme et à l'irréligion; Rousseau a eu, en un sens (quoique pas d'une façon aussi aiguë que Pascal) le regard prophétique. Il sait sans avoir besoin de les lire, avant même qu'ils aient publié leurs ouvrages, à quoi aboutiront les écrivains qui, sous prétexte d'éclairer les hommes, minent les croyances morales nécessaires au bon ordre et au bonheur de l'humanité; tels les Lamettrie (*L'Homme machine*, 1748), les d'Holbach (*Système de la Nature*, 1771) et les Helvétius (*De l'Homme*, 1771). Au lieu de travailler à l'affranchissement des esprits avec eux, il travaille contre eux; il les avait quittés dès qu'il avait entrevu où menaient leurs spéculations. « Je ne l'ai jamais vu, — dit-il de lui-même dans les *Dialogues* (le second), son œuvre suprême où « Rousseau » juge « Jean-Jacques », — écouter de sang-froid toute doctrine qu'il crût nuisible au bien public. » (*Œuvres IX*, p. 94). Mais ne l'oublions pas, il travaillait à remplacer un esclavage, celui de la civilisation artificielle de son temps, par un autre esclavage, celui de la morale qui lui paraissait pour les peuples (non sans raison) moins dangereux que celui de la science.

Le fameux premier mot de l'*Émile :* « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme » n'est qu'une affirmation frappante du principe pragmatique, car il signifie: l'homme sortant des mains du créateur, c'est l'homme simple et non réfléchi qui ne se soucie pas du vrai, mais de l'utile, qui dispose sa vie en partant du point de vue pratique; l'homme civilisé, c'est l'homme qui développe son intelligence et arrive à la philosophie déterministe des causes et des effets dans le domaine des idées, et à l'inégalité sociale, cause de tous les maux de la civilisation, dans le domaine moral. Car Rousseau l'a affirmé lui-même, sauf en condamnant son intelligence à l'inaction, l'homme ne pouvait pas ne pas développer la civilisation que lui, Rousseau, attaque.

Il faut dire en faveur de Rousseau — ou bien n'était-ce peut-être qu'habileté de sa part? — qu'il n'a jamais condamné la science en soi, mais seulement sa vulgarisation. Et c'est là un point où il est très supérieur, nous semble-t-il, à beaucoup de pragmatistes avant et après lui; mais qu'il se soit dérobé à dire toujours toute sa pensée nous paraît clair.

Dans les dernières pages du Premier Discours, il reconnaît que les sciences et les arts ne sont pas mauvais pour tout le monde, et que, certes, entre les mains d'une élite intellectuelle, ils sont même excellents. On n'a pas compris, naturellement, ces réserves

adroitement faites, et on a attaqué le Discours comme si elles n'y étaient point; Rousseau revint alors sur ce point avec insistance dans la discussion qui suivit — mais quitte à l'ignorer de nouveau en écrivant ses ouvrages subséquents, en particulier l'*Émile*.

Pourquoi sent-il le besoin de revenir encore sur cette question dans les *Dialogues*? « On s'est obstiné — dit-il dans le troisième — à l'accuser de vouloir détruire les sciences, les arts, les théâtres, les académies, et replonger l'univers dans sa première barbarie; et il a toujours insisté, au contraire, sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne ferait qu'ôter les palliatifs en laissant les vices, et substituer le brigandage à la corruption. » La défense est bien malheureuse; c'est à peu près comme si l'on disait à un homme qui s'est estropié et marche avec des béquilles : « Vous avez bien raison de marcher avec des béquilles, car dans les circonstances actuelles vous marchez mieux ainsi; et non seulement cela, mais vous avez bien fait de vous casser les jambes, car si vous n'aviez pas eu ce malheur, vous devriez marcher sans béquilles ». Rousseau lui-même a-t-il été satisfait de sa phrase? Ce serait étonnant, mais il a changé sa manière de voir depuis le Premier Discours; ou, disons plutôt, il a pris mieux conscience du véritable esprit de sa philosophie; il a mis son œuvre pragmatique au-dessus de son souci désintéressé de la vérité; et alors la difficulté a surgi : il l'a résolue comme il le pouvait,

décidé à répandre des croyances utiles et à reléguer, si besoin était, au second plan l'accord logique des pensées. Et c'est peut-être bien la même raison qui explique pourquoi il avait renoncé, déjà dans la soixantième année, à son traité des sensations, *La Morale sensitive ou le matérialisme du sage,* dont le sujet cependant le fascinait (Voir *Confessions,* IX) ; il se proposait d'y montrer combien nos idées, nos sentiments, nos actions morales dépendent de conditions physiques et d'états physiologiques antérieurs ; il prétendait affirmer que, connaissant ces rapports du physique et du moral, l'homme serait mieux à même de diriger ses passions ou de les maîtriser. Condillac dont il avait été l'ami et qu'il avait fréquenté pendant quelques années — et auquel il doit peut-être ses théories sur l'origine du langage — a pu lui inspirer la pensée d'écrire ce livre. Mais à mesure qu'il entrait plus avant dans la voie de son pragmatisme, Rousseau a dû craindre qu'un tel « traité » ne prouvât trop, c'est-à-dire ne suggérât l'idée d'irresponsabilité ; qu'on s'en servît pour établir la base d'une « physique sociale » comme aurait dit un jour Comte, ou d'une simple « science des mœurs » comme dirait Lévy-Bruhl ; bref qu'il n'allât précisément à l'encontre du but de ses autres écrits. Il l'oublia donc, et ne fut peut-être pas trop fâché lorsqu'il découvrit un jour à Moutiers que des notes, qu'il avait déjà commencé à rassembler en vue de cet ouvrage, avaient été volées ou égarées lors de la

fuite précipitée de Montmorency, après la condamnation de l'*Émile*.

L'œuvre de Rousseau reste ainsi pragmatique de *a* à *z*. Et après avoir écarté toute philosophie et toute théologie amorales ou immorales, il en formule les croyances positives dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* qui restera la profession de foi du pragmatiste de tous les temps : elle affirme comme un fait l'existence d'une loi morale absolue, qui se fait connaître à l'homme par la conscience comme la voix d'un Dieu. Sans l'observation de cette loi le monde se condamne à l'anarchie. En outre le monde doit, sous peine d'injustice, se compléter, avoir un épilogue ailleurs ; il faut ajouter aux croyances précédentes celles à l'existence de l'âme, et à la vie personnelle après la mort terrestre.



Rousseau, étant données les circonstances, s'adressa donc dans son pragmatisme, à un peuple tout entier. En Allemagne, les choses se présentaient autrement. La civilisation avait été plus lente à pénétrer, et les premiers penseurs apparurent à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, époque grave au point de vue social et où il n'était pas possible d'ignorer les circonstances pratiques de la vie. Ses philosophes sont presque aussi préoccupés de l'esprit moral de leur doctrine que de leur aspect théorique ; il en résulta que le conflit entre philoso-

phie et vie fut plus lent à se produire. Et quand il se produisit ce fut sur le terrain philosophique. Leibnitz et Wolf sont les deux grands noms de la philosophie allemande au XVIII[e] siècle. Leibnitz s'éleva aux plus hautes spéculations dans la mathématique pure, et ses spéculations métaphysiques sont, au début, d'un caractère purement intellectuel; mais il s'efforça de plier ces dernières aux exigences d'une philosophie pratique et il écrivit sa pragmatique *Théodicée*, généreuse tentative peut-être, mais qui fit plus de mal que de bien à la cause puisqu'elle inspira à Voltaire son tragiquement spirituel *Candide*. Que la *Théodicée* fût saluée comme un grand livre en Allemagne, cela en dit long sur l'état des esprits; on désirait évidemment cette sorte de philosophie. Mais le penseur typique, populaire de l'Allemagne, ce fut Wolf. Il conçoit une philosophie qui d'emblée satisfera à la fois les aspirations théoriques et les aspirations pratiques; et comme on ne veut pas se passer des premières, et comme on ne doit point se passer des secondes, Wolf les juxtapose tranquillement sans se soucier outre mesure si elles font bon ménage. La philosophie est la science du possible; du possible *a*) dans le domaine de l'intelligence — c'est la métaphysique (ontologie, cosmologie, psychologie, et théologie naturelle), *b*) dans le domaine de la volonté — c'est la philosophie pratique (éthique, économique, politique). Donc, morale d'un côté, psychologie de l'autre — elles ne se heurtent pas, puisqu'on

les tient soigneusement séparées. Cependant la pénétrante critique de Hume allait faire son chemin en Allemagne, sapant par la base les combinaisons faciles du bon Wolf. Le problème des rapports de la raison pure et de la raison pratique devait donc se poser, mais strictement sur le terrain de la philosophie cette fois — pas comme en France par Rousseau. Kant s'y attaqua avec la vigueur que l'on sait; il s'inspira finalement de Rousseau, après s'être inspiré de Hume. Avec ce dernier il reconnaissait que la maladroite juxtaposition du déterminisme des phénomènes naturels et de la contingence des phénomènes moraux était intenable; les phénomènes moraux et naturels s'entre-croisent constamment; le monde phénoménal est *un*. Est-il déterminé *ou* libre, c'est la question. Kant répond : le monde nous apparaît strictement déterminé dans toutes ses parties; plus que cela, notre intelligence ne peut concevoir le monde que sous l'aspect du déterminisme le plus absolu. Mais si c'était le vrai absolu, les conséquences seraient telles que nous ne pouvons l'accepter; il n'y a pas d'autre moyen que de déclarer que le monde déterminé n'est qu'une apparence (phénoménal), mais que derrière ce monde phénoménal il y a un autre monde que notre intelligence doit supposer (un monde intelligible) qui est, lui, le vrai, et où la contingence soit concevable. Pour l'exprimer en deux mots, Kant, après avoir tué la raison pratique par la raison pure, se ravise, effrayé, pour tuer maintenant

la raison pure par la raison pratique; il commence par s'abandonner tout entier à la raison pure, et celle-ci, par son néant, le rejette dans les bras de la raison pratique; comme Pascal, il accentue la thèse (du déterminisme) pour être forcé de se rejeter dans l'antithèse (pragmatique) : *Credo quia absurdum.*

Kant a posé en termes immuables l'alternative : pragmatisme *ou* philosophie, pas pragmatisme *et* philosophie; raison pure *ou* raison pratique, pas raison pure *et* raison pratique. Si le monde intelligible est différent du monde phénoménal, c'est que l'un ou l'autre est une apparence décevante; si l'un est vrai, l'autre qui ne s'harmonise pas avec lui est faux : il est impossible de soutenir que le monde phénoménal ne s'accorde pas avec le monde intelligible, mais celui-ci est en parfait accord avec celui-là. Kant décide en faveur du monde intelligible, en faveur du pragmatisme, c'est donc que le monde phénoménal est décevant; la raison pure, l'intelligence humaine est sacrifiée. Kant a cependant essayé de les concilier par sa critique du jugement : mais autant son œuvre de séparation avait été définitive, autant son essai de coordination, ingénieuse peut-être, est manqué. Ses successeurs l'ont bien vu, et ont tenté autre chose.

*
* *

Fichte propose l'harmonie en *absorbant la raison pure dans la raison pratique :* le monde phénoménal

(déterministe) est le mode de manifestation choisi librement par le *moi* absolu (intelligible) ; la liberté est donc *avant* le monde, le déterminisme prévaut depuis que le *moi* s'est manifesté : mais pas liberté et déterministe simultanément. C'est exclure le pragmatisme qui veut précisément la contingence *dans* le monde actuel ; le reste lui est indifférent.

Schelling tâtonne génialement.

Hegel *absorbe la raison pratique dans la raison pure.* L'idée transcendantale se manifeste non librement mais au contraire selon un mode déterminé (selon sa nature intrinsèque), mais à l'homme conscient cette idée transcendantale se manifeste comme ayant un but moral ou intelligent ; ce caractère moral de l'idée (c'est-à-dire compris ainsi par l'intellect humain) trahit, dans le caractère anthropomorphique que lui prête Hegel, d'indéracinables préoccupations pragmatiques. Schopenhauer cependant tua ces velléités pragmatiques en déclarant que l'idée transcendantale qui se réalisait dans le monde était, elle aussi, a-rationnelle ; une « volonté » sans but moral, indifférente à la raison humaine, à l'homme, telle la révélait l'expérience. Schopenhauer dessèche ainsi les dernières racines de l'optimisme métaphysique et moral du transcendantalisme. Hartmann complète ce point de vue en déclarant inconsciente la « volonté » de Schopenhauer. « Inconscient » est un progrès sur « Volonté », simplement en ce que volonté est encore un terme moral. De fait, en niant

l'élément moral de « l'idée » de Hegel, Schopenhauer avait déjà abandonné le terrain (pragmatique) de la morale; Hartmann en disant « inconscient » prive l'absolu, même de son caractère psychologique. C'est-à-dire qu'il supprime en réalité le problème métaphysique entièrement. Son inconscient métaphysique est aussi vide que « l'Inconnaissable » de Spencer. Hartmann s'en est tôt rendu compte, il a abandonné l'« Inconscient » pour une simple « phénoménologie de la conscience morale » c'est-à-dire science ou psychologie des mœurs pure et simple.

Ainsi le transcendantalisme en essayant de sauver quelques bribes de raison pratique, avec le pragmatisme de Kant, se voit obligé d'abandonner une à une toutes ses positions pour aboutir à sa propre négation. Et nous arrivons, dans la spéculation allemande, à la fin du XIXe siècle à ce résultat : la raison pratique ne peut affirmer ses droits en philosophie, celle-ci ou bien se tait, ou bien s'en tient à la raison pure. Kant n'avait pas tort : pragmatisme ou philosophie, — mais en choisissant pragmatisme, il avait fait fausse route intellectuellement parlant.

IV

Ainsi trois grandes manifestations pragmatiques jusqu'ici : celle de Pascal (contre la méthode de Descartes), celle de Rousseau (contre les philosophies sensualistes du XVIIIe siècle), celle de Kant (contre

Hume). On pourrait exposer de ce point de vue l'histoire de la philosophie du XIXe siècle, mais les oscillations entre pragmatisme et philosophie étant plus rapides, seront aussi moins puissantes, et n'ont pas la même importance. Mentionnons en passant le mouvement du spiritualisme et de l'éclectisme français (Royer-Collard, Maine de Biran et surtout Cousin) contre l'esprit scientifique menaçant; la réaction contre le matérialisme allemand de Büchner, Vogt et Moleschott, — qui n'était que le renouvellement des théories de Lametterie, d'Holbach et d'Helvétius, profitant des récentes acquisitions scientifiques — réaction de la part des théologiens, des philosophes comme Lange et Ulrici; enfin d'un Lotze même et d'un Fechner : le premier, Leibnitz moderne qui, sur une conception du monde à base mécanique, cherche à construire un système téléologique; le second, esprit scientifique assoiffé de mystère. Mais ces tentatives de réaction ne furent que des digues de sable emportées sans effort les unes après les autres par le flot montant, formidable et rapide du mouvement scientifique du XIXe siècle; les philosophes essayant de synthétiser les acquisitions des travailleurs de jour en jour plus nombreux et plus infatigables, les suivaient avec peine : arriva Comte qui, dans une œuvre immense, formula les aspirations de la science objective, arrivèrent Taine et Renan, arriva Spencer. Et combien, comme Darwin et Wallace, ayant tant fait pour activer la marche de la

science, manifestèrent ensuite des velléités de l'endiguer; comme James même l'auteur de la *Psychologie* hier, l'auteur de *Pragmatisme* aujourd'hui ! Pourtant la lutte entre l'esprit scientifique et l'esprit pragmatique avait eu pendant longtemps, sur sol anglais et anglo-saxon, une tournure fort différente de celle qu'elle avait eue soit en France, soit en Allemagne. Il sera intéressant de nous y arrêter un moment.

Dès l'époque de la réforme, la philosophie a tenu moins compte en France qu'ailleurs, de la vie pratique. Il y eut donc moins besoin de puissante réaction pragmatique au XVIII[e] siècle, hors de France qu'en France. Un Rousseau eût été superflu ; un Shaftesbury et un Clarke suffirent. Et quand Hume eut parlé, il ne suscita pas une révolution philosophique comme en Allemagne, on ignora son scepticisme. Abandonnant à son sort la spéculation critique, on développa simplement la philosophie sur le terrain pratique exclusivement. L'école écossaise seule avait essayé de répondre. La véritable réaction pragmatique contre Hume fut l'*Utilitarisme* de Bentham, proposant sans autre souci des principes métaphysiques de philosophie le maximum de jouissance et le minimum de souffrance pour tous ; et des théories connexes comme le malthusianisme. Mais on n'opposa pas formellement ces idées à celles de Hume; on en fit, *à côté de la philosophie*, des théories économiques et sociales; chez Mill même qui reprit plus tard, d'une part les

études des théories de la connaissance de Hume, et de l'autre les théories utilitaires de Bentham, la relation entre les deux parties de l'œuvre est loin d'apparaître à première vue. Cependant l'utilitarisme ne réussit pas, car l'utilitarisme est le pragmatisme basé sur la raison persuasive, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de sanction de la morale hors de l'homme; dites à l'homme de la vie pratique qu'il est plus rationnel que vous renonciez à votre intérêt dans tel cas et pour que votre prochain en fasse autant dans un autre, ou que c'est là un système d'équilibre très beau à concevoir du point de vue intellectuel, il se moquera de votre rationnel et de votre intellectuel ; ou encore faites valoir qu'un autre refuserait d'observer la loi morale s'il ne vous voit pas en faire autant, il est évident qu'un homme ne se sentira obligé qu'à observer les *apparences* de la morale ; s'il ne faut que cela pour obliger l'autre à la morale, on s'y soumettra ; seulement l'autre raisonnera de même, et tout s'écroulera ; l'utilitarisme n'a pas de raison à faire valoir pour m'empêcher de mettre mon intérêt avant celui des autres, ou pour me faire prendre en considération l'intérêt d'un autre si je n'en ai pas envie, et de l'ignorer si j'en ai le pouvoir. Un Napoléon est entièrement justifié par cette doctrine. Il faut que l'homme sente au-dessus de lui une puissance qui le *force* à être juste, que cette puissance lui parle directement, par exemple par la voix de l'Église, ou indirectement par la voix de la conscience, laquelle n'a

de sens que si elle représente la voix de Dieu. L'utilitarisme est un idéal d'esprit très noble peut-être, d'utopistes (comme aussi le malthusianisme) ; on ne peut s'empêcher d'ajouter même un idéal de gens un peu simples et bornés. Supposez qu'une personne se sente et soit réellement une personne très supérieure, sera-t-il rationnel qu'elle se sacrifie à une personne inférieure? Évidemment non; ce serait une sottise pour cette personne de le faire, pour les autres de le demander. L'utilitarisme ne donne donc comme principe de morale que l'égoïsme — égoïsme admissible quand il s'agit d'esprits supérieurs, regrettable en cas contraire — c'est ériger l'anarchie en principe.

L'utilitarisme ainsi, quoique clairement inspiré par des préoccupations pragmatiques fut combattu par la morale traditionnelle s'appuyant sur la religion, et cela, au nom de principes pragmatiques, car ce pragmatisme sans sanction religieuse ne pouvait suffire.



Il y eut bien quelques tentatives de conciliation comme la morale hégélienne de Green, ou l'évolutionnisme émasculé de Sidgwick, ou l'utilitarisme mitigé de Leslie Stephen. Mais ce ne pouvaient être que des remèdes temporaires. Le flot de la science montait toujours, et de son côté, enlevait à la morale toute sanction en aboutissant invariablement au

déterminisme. Et lorsque l'on vit les croyances à la vieille morale populaire de la conscience, la morale garantie par Dieu et l'immortalité, menacées comme elles l'avaient été en France un siècle auparavant, s'en allant à vau-l'eau, emportées à la fois par la critique philosophique, par les affirmations des hommes de science, et par l'utilitarisme, les esprits furent saisis d'une sorte d'affolement. Il fallait absolument quitter ce sol mouvant, il fallait une autorité morale coûte que coûte. C'est alors que commença une période de conversions individuelles retentissantes au catholicisme, en même temps qu'au sein de l'église nationale en corps une forte tendance à se rapprocher du catholicisme se manifestait; cette période n'est pas encore tout à fait close aujourd'hui et le triomphe du pragmatisme seul pourra peut-être l'arrêter. C'est alors aussi qu'on se décida à prêter une oreille plus attentive aux spiritistes et aux occultistes: s'ils pouvaient avoir raison, le « matérialisme » (car c'est le nom donné par moralistes et théologiens, aujourd'hui encore, à la science) serait vaincu. On vit se joindre de grands noms à ces mystiques, tels Lord Kelvin et Wm. James. En pays anglo-saxons en effet la fondation et la prospérité de ces sociétés de recherches psychiques est avant tout une inspiration pragmatique; on tient à y prouver, pour des raisons morales et sentimentales, la vie après la mort, l'existence des esprits et de Dieu. Il n'y a pas là, c'est évident, le désintéressement com-

plet qu'on trouve dans les recherches d'un Flammarion, d'un Jules Bois, d'un Richet, ou de certains savants italiens.

Le catholicisme est un refuge pour les très hautes intelligences ou pour les très modestes, pour un Pasteur et pour une Jeanne d'Arc ; nous vivons à une époque de médiocrité intellectuelle ; et les masses commencent à être trop instruites à la fois pour rester catholiques, et pas assez — et ne le seront jamais assez — pour le redevenir. Les sciences occultes d'autre part avancent avec lenteur ; on ne peut les attendre, — il est incertain même qu'elles donnent jamais des résultats bien précis. Enserré donc de plus en plus dans les mailles de la science, il n'y avait qu'un parti à prendre ; l'esprit pragmatique doit cesser de se défendre et prendre une attitude offensive. Il faut, pour empêcher la morale d'être absorbée dans la philosophie, répondre en absorbant la philosophie dans la morale. En d'autres termes, l'esprit pragmatique s'érigera en système, et deviendra le « Pragmatisme » : nier le droit à l'existence de toute philosophie qui n'est pas opportuniste du point de vue humain ; cesser de considérer la rationalité comme le critère de la vérité ; bref déclarer qu'une doctrine doit être jugée selon ses conséquences pratiques ; si ces conséquences semblent bonnes pour la race humaine, la doctrine est vraie ; si ces conséquences pratiques sont préjudiciables à la bonne marche de la société et du bonheur des individus, elle

est fausse. Cela revient à ramener la raison philosophique à la raison pratique ; ne pouvant vaincre la philosophie et cependant ne pouvant admettre que son esprit prévale, le pragmatisme essaye de faire exactement ce qu'avait fait l'Église au moyen âge, il fait de la philosophie une servante. La philosophie n'a pas son but en soi, elle doit simplement servir les intérêts de l'humanité, et si, de son propre mouvement, elle paraissait vouloir dévier de cette route, il faudrait la *forcer* à rentrer dans le chemin de l'opportunisme. L'homme ne doit pas se faire à la philosophie, mais la philosophie doit se faire à l'homme.

Le pragmatisme est donc bien, comme nous l'avons dit, la *scolastique moderne*. Il n'est qu'une nouvelle façon d'affirmer les croyances traditionnelles nécessaires à l'humanité : Dieu, liberté, immortalité. Quand le pragmatismc scolastique fut vaincu définitivement par la science au XIX[e] siècle, le pragmatisme protestant se forma. Et les spéculations pragmatiques de Dewey, de Schiller et de James ne sont, comme la scolastique, que des essais de faire accorder la philosophie naturelle et scientifique avec les impératifs pragmatiques.

V

Essais parfaitement vains, cela apparaît une fois de plus ici, et qui vont en outre contre les principes mêmes du pragmatisme. Ce que nous venons de voir

le montre clairement. Car d'abord, exactement comme pour la scolastique et comme pour Kant, il faut répéter ici : de deux choses l'une : ou bien la raison pure et la raison pratique (nous adoptons ici ces termes commodes) s'accordent naturellement, et alors il n'y a pas besoin de pragmatisme, ou bien elles ne s'accordent pas naturellement, et alors la raison pratique doit contredire la raison pure, le pragmatisme doit contredire la science. Mais il y a plus : en examinant attentivement les choses, la supériorité de Kant comme penseur, de ce Kant que les pragmatistes affectent tant de mépriser, apparaît éclatante. Il avait, lui, très bien saisi l'irréductibilité du dilemme ainsi posé et que la raison pratique et la raison pure se contredisent naturellement ; et une seule façon se présentait à son esprit (et pouvait se présenter à son esprit) qui permît d'affirmer à la fois les droits de la raison pure et de la raison pratique, c'est que les données de la raison pure n'étaient qu'apparence, qu'il y avait derrière le monde qui nous apparaît (phénoménal) un monde réel où règne la liberté, et à l'existence duquel nous sommes amenés à croire par notre intelligence (monde intelligible) ; dès lors les conflits aussi entre raison pure et raison pratique pouvaient n'être qu'une apparence ; ainsi déterminisme et liberté (avec les théories corollaires de conscience morale, d'immortalité, de Dieu) ne s'excluent plus *absolument* ; seulement — et c'est ici sans doute le point faible — il faut sortir du

monde phénoménal pour obtenir ce résultat; c'est l'unique moyen. Et les pragmatistes qui se sont crus très forts, très modernes et très scientifiques, en se moquant bruyamment de la métaphysique et du monde intelligible, et qui ont prétendu précisément affirmer la coexistence de liberté et déterminisme *dans* le monde des phénomènes, ont absolument oublié ce que Kant avait voulu; ils ont oublié que Kant avait précisément supposé l'existence du monde intelligible, en sorte de n'avoir pas à aboutir ou au déterminisme avec ses conséquences morales, ou au scepticisme absolu dans le monde phénoménal. La chose est aussi claire qu'elle peut l'être : puisqu'il y a incompatibilité, sans appel, dans le monde phénoménal entre raison pure, raison raisonnante, raison scientifique d'une part, et raison non-raisonnante (raison du cœur que la raison ne connaît pas, comme disait Pascal) d'autre part — ce qui est prouvé par l'existence même d'une philosophie pragmatique différente de *la* philosophie — le pragmatisme, en rejetant le « monde intelligible » de Kant, comme pur bavardage [1], doit choisir dès lors entre raison pure et raison pratique *dans le monde phénoménal ;* il choisit la raison pratique ou raison non-raisonnante, et rejette la raison pure ou raison raisonnante: il prend comme base de la philosophie

1. « L'esprit de Kant forme le plus rare et le plus complexe (*intricate*) des musées de bric-à-brac possible ». James. (*The Pragmatic method*. Journal of Philosophy, I, 686).

l'*a-rationnel* ou l'*irrationnel*, définitivement, délibérément, absolument. Le titre seul d'un essai comme celui de Dewey: *Les conditions logiques d'un traitement scientifique de la moralité*, est un défi au bon sens, puisque la morale, si elle rentre dans le domaine de la science, n'a pas de conditions logiques spéciales, et si elle n'y rentre pas elle n'a pas à s'occuper de logique[1]. C'est d'une naïveté étonnante quand on y pense, que de vouloir aujourd'hui concilier pragmatisme et science. C'est tranquillement nier qu'il y ait aucun problème de philosophie et affirmer que le sens commun suffit à tout résoudre ; que toute la scolastique du moyen âge n'avait aucune raison d'être et que cet imposant monument ne signifie rien, que c'est par plaisir que pendant des siècles des intelligences comme Jean Scott Erigène, Anselme, Abélard, Bernard de Clairveaux, Duns Scott, Thomas d'Aquin ont pâli sur ce problème et ont entassé absurdités sur absurdités : — mais oui ! il eût suffi de se cacher la tête dans le sable et l'on n'eût pas vu se dresser partout le spectre de la fatalité, et tout aurait été dit; seul le problème serait resté. C'est déclarer que Kant est un fou, et que le XIX[e] siècle, qui presque tout

1. Dewey semble bien le savoir, il dit *moralité* dans son titre, pas « morale ». En effet la *morale* s'étudie du point de vue de la raison pratique, mais la *moralité* peut s'étudier du point de vue de la raison pratique *et* du point de vue de la raison pure, comme partie de la *morale* ou comme partie de la science des mœurs. Or Dewey a en vue clairement, la morale. Il y a là une hésitation curieuse.

entier a vécu de Kant, a été atteint de la même folie. C'est prétendre que nous pouvons à notre aise nier toute la science. C'est, en un mot, mettre sur la tête toute la pensée philosophique. Wm. James n'a pas tort, c'est une grande révolution philosophique. Mais quand il nous dit (*Pragm.* p. 170) que le « sens commun » est la philosophie adoptée par le pragmatisme, est-ce une théorie sérieuse, ou n'est-ce pas plutôt un pathétique aveu dissimulé sous un beau manteau oratoire?

La philosophie de Kant, d'ailleurs, nous ne l'acceptons pas plus que James. Il était impossible d'établir quoi que ce soit de solide sur le « monde intelligible ». Tout ce que nous en affirmons, nous l'affirmons en raisonnant sur des données différentes mais selon le mode de la raison pure ou raisonnante, laquelle est donc décevante au point de vue de la vérité en soi. Et si ses données dans le domaine de la raison pure sont fausses en soi, le seul domaine où nous la voyions vraiment à l'œuvre, les présomptions seront naturellement contre elles dans ce qu'elle affirmera d'un autre domaine. Nous ne pouvons prouver que ses assertions dans le domaine de la raison pratique sont fausses, puisque les données réelles de la raison pratique sont en dehors de notre conception; mais comme elle nous trompe ailleurs où nous pouvons vérifier, ses verdicts sont pour le moins sujets à caution là où nous ne le pouvons pas. Mais il reste malgré tout que Kant a raison en ceci: que s'il ne

voulait pas sacrifier tout à fait la raison pratique (le pragmatisme), il ne pouvait arriver à ses fins sans le monde intelligible. Et que dès lors, en rejetant ce monde intelligible, et continuant cependant à affirmer les droits de la raison pratique, les pragmatistes doivent, logiquement, rejeter la science qui se base sur la raison pure : il n'y a pas place dans le monde phénoménal seul, pour la raison pure et pour la raison pratique ; adopter l'une c'est rejeter l'autre ; affirmer le pragmatisme, c'est rejeter la science. Nous concluons que Kant est mauvais, mais que le pragmatisme est infiniment pire ; Kant propose une solution qui n'est pas satisfaisante, mais les pragmatistes ne peuvent même plus proposer de solution, tant la contradiction entre les deux termes à concilier apparaît de manière éclatante dans la façon dont ils sont forcés de poser le problème. Se débarrasser de métaphysique est en effet en accord avec l'esprit de notre temps, mais pour le problème à résoudre, et voulant le résoudre dans le sens de Kant, cela équivalait à couper la branche sur laquelle on voulait s'asseoir.

VI

Jugeant du même point de vue historique un autre aspect du pragmatisme moderne, nous devons formuler quelques critiques analogues. En voulant éviter certaines difficultés des pragmatistes d'autres

temps, les modernes en gagnant certaines positions, en ont perdu d'autres qui, tout compté, étaient peut-être plus importantes.

Nous avons montré que la philosophie de James et de ses émules était réellement une *scolastique moderne* puisque les résultats à atteindre étaient fixés d'avance, puisqu'on jugeait une théorie à ses conséquences morales. Nous aurions peut-être dû l'appeler plutôt une *scolastique protestante*, car le pragmatisme prétend être rationaliste dans sa conception religieuse ou métaphysique du monde, et ce rationalisme est un produit direct de la réforme religieuse du XVI[e] siècle. La scolastique catholique se tenant sur une sage réserve, déclarait que le bien était ce que Dieu voulait, absolument, sans que l'homme ait aucun droit au contrôle. De fait, l'Église s'arrangeait à faire que la volonté divine correspondît aux besoins de l'organisation sociale des peuples qu'elle s'était donné comme tâche de réaliser et à ce qui était désirable pour la bonne marche de l'humanité. Pourtant, malgré ces efforts, la réalité, expression de la volonté divine, heurtait si souvent la raison et les idées de justice des hommes, qu'on était toujours prêt à déclarer les desseins de la Providence impénétrables, et qu'on ne se considérait nullement tenu de mettre la volonté de Dieu en accord avec la raison humaine ; ainsi une « Théodicée » ou « justification de Dieu » en partant de la raison humaine (après les ressources fournies

par le dogme du péché originel) était considérée comme non-nécessaire, voire blasphématoire. Et ces réserves étaient en réalité plus nécessaires encore au moyen âge où la société était peu organisée comparée à nos sociétés modernes, et les crimes et injustices plus abondants. Ce ne fut qu'à l'époque de la Réformation — car l'Église catholique en avait parfois usé un peu à son aise avec son Dieu supra-rationnel — que l'on commença à demander à Dieu de produire ses papiers, et qu'on se prit à exiger de lui qu'il se conformât au code moral humain. Il y avait du reste à cela aussi une raison psychologique. Dans le protestantisme qui supprime l'Église comme intermédiaire entre l'homme et Dieu, chacun devenait son propre prêtre et son propre théologien. Dieu se manifestait par la voix de la conscience, mais cette voix, pour être reconnue divine et excellente, devait satisfaire l'intelligence, ce qui revient à dire que Dieu allait être jugé selon la raison de l'homme et selon la morale de l'homme, à la mesure de la créature. Au cas seulement où il garantissait l'ordre moral (tel que l'homme le conçoit) on pouvait consentir à l'adorer encore. Le monde est *divin*, disait la scolastique; le monde — ou le divin — doit être *moral*, dit le pragmatisme; *philosophia ancilla theologiæ*, disait le moyen âge; *philosophia ancilla ethicae*, dit le penseur contemporain. L'ère du rationalisme religieux et des théodicées était ouverte, tâche peu facile que le protestantisme s'est efforcé de réa-

liser, et dont l'ouvrage de Leibnitz restera le monument le plus typique. En vain Voltaire avait-il sans merci criblé de ses flèches ces tentatives romanesques; on n'avait rien trouvé de mieux jusqu'à la nouvelle théodicée de James, qui, avec sa théorie du risque rendant compte de certaines tragédies humaines tout en conservant à Dieu son rôle de souverain *moral* du monde, est certes pittoresque et originale; pour nos idées modernes, elle vaut bien celles de Leibnitz et de Wolf, quoique précaire encore.

D'une façon générale, il y a évidemment, en un sens, un avantage dans le pragmatisme protestant. Si la religion doit être d'accord avec la raison, elle satisfera davantage des êtres raisonnables, et ils pourront davantage la faire valoir aux yeux des autres hommes et les engager à en accepter les principes et à la pratiquer. D'autre part, si on autorise la raison à s'en mêler, à dicter en quelque sorte les conditions de l'action divine, si nous ne jugeons une religion comme acceptable que sur la recommandation de la raison, il y aura toujours des choses absolument inacceptables, même avec la théorie du risque. On ne voit pas que de petits enfants qui manquent de pain et meurent de faim parce que leur père a été tué dans un accident de mines et que la mère ne peut faire face à la vie, aient eu le bénéfice d'aucun risque. L'ouvrier lui-même n'a-t-il pas été *obligé* de prendre ce risque parce que le maître de la mine n'était pas assez pragmatique pour le courir lui-même? Et puis,

est-ce un risque équitable à imposer à l'homme, de lutter contre les forces de la nature alors qu'il se trouve en face d'elles aussi impuissant qu'un petit oiseau dans un cyclone? Un homme peut avoir tout le génie de Napoléon et être bêtement brûlé dans un incendie de San Francisco, ou un autre être noyé comme un rat dans une souricière sur un navire qui coule, ou être enfoui sous la lave d'un Mont Pelé ou d'un Vésuve : — pour justifier des « risques » de ce genre et tant d'autres, le pragmatisme est une plaisanterie. Que Voltaire ressuscite : nous sommes mûrs pour un autre Candide!... Là donc, *une foi* en un Dieu voulant et agissant *indépendamment de toute considération morale*, en dehors de la raison, est infiniment plus satisfaisante que le Dieu garantissant l'ordre moral, des pragmatistes. Si nous, de notre point de vue, nous ne pouvons le concevoir comme bon, au moins nous ne sommes pas forcés de le considérer comme méchant et odieusement injuste; voilà un Dieu, nous le répétons, qui peut être l'objet d'une foi; celui du pragmatisme ne répond qu'à ce quelque chose de bâtard qu'on appelle une foi « raisonnable ». En d'autres termes, si on reste conséquent avec le principe rationaliste de la scolastique protestante — du pragmatisme — Dieu ne peut être adoré que par des hommes qui ont à son endroit des exigences morales fort modestes; tandis qu'il n'en était pas nécessairement ainsi de la scolastique du moyen âge. Et ceci explique les conversions au ca-

tholicisme de certains grands esprits protestants dont nous avons parlé et les rend parfaitement logiques. Ces hommes ne pouvant concevoir qu'un Dieu moral gouverne le monde, puisque l'ordre moral n'existe pas, si cependant ils aspirent à une solution des mystères de la vie, rien ne les empêche d'adorer un Dieu a-rationnel ou irrationnel, a-moral ou immoral. *Nemo credit nisi volens*, a bien écrit saint Augustin.

Sans doute on verra les pragmatistes en appeler au mystère, et *vice versa* les scolastiques à la raison; mais nous considérons ces systèmes sous leur aspect logique : or les pragmatistes sortent de leur système en recourant à l'a-rationnel divin, et les scolastiques sortent du leur en recourant au rationnel divin. Dans la pratique, nombre de protestants sont réellement catholiques; seulement ceux qui cherchent à mettre leurs actions en rapport avec leur philosophie préféreront une conversion par-devant notaire, si nous osons ainsi parler. Les petites gens resteront catholiques ou protestants suivant leur lieu de naissance, ou ne changeront que pour des raisons étrangères aux discussions philosophiques.



Il faut reconnaître néanmoins que ces deux thèses, rejet de métaphysique et rationalisme, étaient bien d'accord avec l'esprit progressif, et que, même si, en les adaptant des difficultés aussi grandes et plus

grandes que par le passé surgissaient devant les moralistes, le pragmatisme obéissait à une nécessité en les faisant siennes; bref que le pragmatisme, en agissant comme il l'a fait, était dans la logique des événements. Le pragmatisme est (qu'il le veuille ou non) une lutte contre l'esprit scientifique qui fait voir toutes les actions des hommes sous le jour déterministe, qui est ainsi susceptible de tuer l'esprit d'initiative, qui rend inconcevable la voix de la conscience telle que communément interprétée, inconcevable l'idée d'une sanction morale des actions des hommes par Dieu, inconcevable l'idée d'une rétribution ou d'une punition après la vie[1]; or, l'esprit pragmatique qui voit une société organisée sans ces principes, même s'ils sont faux, — nous rappelons le passage cité plus haut de James, *The Will to Believe* p. 126, — allant à la destruction et à la mort, veut réagir; et dans cette réaction, s'adressant à la raison humaine, il aura plus de chance de triompher sans métaphysique et avec le rationalisme, c'est-à-dire en se servant des mêmes armes exactement que les philosophes intellectualistes, en essayant de les attaquer sur leur propre terrain; la lutte, du reste, avait été refusée sur le terrain métaphysique.

1. L'idée de *rétribution* seule est inconcevable avec le déterminisme, mais pas d'ailleurs l'idée de vie après la mort. Le préjugé qui identifie la croyance à la survie avec celle de la rétribution est une preuve de la difficulté qu'il y a pour nous de séparer le point de vue logique du point de vue pragmatique.

TROISIÈME PARTIE

PRAGMATISME ET VÉRITÉ

TROISIÈME PARTIE

PRAGMATISME ET VÉRITÉ

> La civilisation a été de tout temps une œuvre aristocratique, maintenue par un petit nombre ; l'âme des nations est chose aristocratique, aussi cette âme doit être guidée par un certain nombre de pasteurs officiels formant la continuité de la nation. Voilà ce qu'une dynastie fait à merveille. Un sénat comme celui de Rome ou de Venise y suffit aussi. Des institutions religieuses, sociales, pédagogiques comme celle des villes grecques mieux encore.
>
> (RENAN, lettre à Berthelot.)

CHAPITRE PREMIER

LE TRIOMPHE DU PRAGMATISME

Le pragmatisme triomphera, mais parce qu'il est faux, non parce qu'il est juste — car au point de vue social le faux est préférable au vrai. Preuves par les faits : La démocratie envahit toujours davantage le monde : l'Amérique est aujourd'hui où nous serons tous demain. Qu'en est-il en Amérique? Les intellectuels ne se reproduisent pas : les immigrants sortent des classes inférieures, envahissantes de plus en plus. Pour cette population et pour celle du monde civilisé de demain, le déterminisme scientifique serait dangereux; elle ferait mauvais usage de la vérité. La vérité n'a rien à faire avec la vie.

Après avoir vu que le pragmatisme est dans la logique des événements, dans l'histoire de la philoso-

phie, nous voudrions montrer que ses succès sont également d'accord avec la logique de l'histoire dans le sens général de ce mot. Nous avons déjà montré que le milieu de la patrie de James était naturellement d'aspiration pragmatique. Rattachant notre argumentation à ces remarques, nous allons montrer comment l'esprit pragmatique, une fois implanté dans une société, ne saurait être déraciné qu'avec une extrême difficulté, l'évolution naturelle des choses étant secondée et hâtée encore par des circonstances accidentelles — : et ainsi nous arrivons à partager en partie l'opinion de James, que le pragmatisme comme philosophie ne sera pas en effet peut-être aussi transitoire que d'autres systèmes, qu'il est venu « pour rester ». Seulement, tandis que James croit, lui, que la raison en est que le pragmatisme est plus vrai que d'autres philosophies, nous croyons, nous, que c'est précisément pour la raison contraire, c'est-à-dire parce qu'il est faux, que le pragmatisme restera.



On aura observé que, sinon chez ses initiateurs, du moins par ses triomphes dans l'esprit public, le pragmatisme semble dès le début répondre essentiellement aux besoins ou aux désirs des peuples germaniques et anglo-saxons, tandis que l'intellectualisme est plutôt favorisé par les nations latines.

Pascal lui-même, celui des « Pensées », est un favori des écrivains protestants, et Rousseau est infiniment plus goûté en pays germaniques qu'en pays latins. On pourrait donc faire du pragmatisme une question de race. Cependant la croyance aux races est aujourd'hui très malade et celles-ci pourraient bien être, dans la plupart des cas, des effets plutôt que des causes. Nous croyons donc sage de renoncer à des spéculations de ce genre. Aussi bien l'explication par la race poserait-elle peut-être plus de problèmes qu'elle n'en résoudrait. L'Anglo-Saxon est individualiste, dit-on par exemple, et le Latin ne l'est pas : mais il se trouve que tous les grands esprits du XVI[e] siècle en France ont été ouverts à l'esprit individualiste se manifestant alors dans la réforme religieuse, et en maint autre domaine ont montré bien plus d'individualisme qu'on n'en a trouvé en Allemagne et en Angleterre, même jusqu'à nos jours, dans le domaine de la pensée au moins. Et *vice versa* on reconnaîtra chez les peuples germaniques un bien plus grand respect de la supériorité hiérarchique (artificielle) dans le domaine politique, social et religieux que chez les peuples latins. L'Allemagne est encore le plus aristocratiquement organisé parmi les pays qui sont entrés dans le mouvement de la civilisation; l'Angleterre, celui où la noblesse a le mieux gardé son prestige ; et quant à l'Amérique il semble parfois qu'aucun peuple n'ait plus que lui la superstition des titres et des réputations ; c'est l'observation amu-

sée de tous les étrangers qui y séjournent quelque temps. De même on pense généralement que les climats méridionaux rendent les hommes plus passionnés que ceux du Nord — ce qui n'est probablement pas faux ; mais il en résulte que les peuples du Midi seraient à première vue ceux qui auraient le plus besoin du frein moral vigoureux qu'offre le pragmatisme, tandis que les gens du Nord plus froids, plus maîtres d'eux-mêmes, pourraient mieux s'en passer.

C'est cependant l'inverse qui a lieu; les Latins ne se sont guère sentis séduits par le pragmatisme ; ils l'ont laissé aux Anglo-Saxons. Basons-nous donc pour rendre compte des conditions actuelles et des préférences philosophiques des peuples d'aujourd'hui, simplement sur des circonstances bien objectives, claires, vérifiables.



Voici ce que, de précédentes remarques, et en les complétant sur certains points, nous jugeons utile de rappeler pour la clarté de la démonstration.

Lorsque le mouvement de la Renaissance réveilla les esprits et favorisa l'individualisme de la pensée et indirectement de l'action, les nations latines avaient déjà produit des civilisations fort avancées, et acquis de fortes traditions; leur organisation sociale était déjà en quelque sorte définitivement arrêtée (Italie)

ou bien pouvait se développer encore dans une même direction que par le passé, le bourgeon étant là et la fleur étant contenue dans le bourgeon (France). Les conséquences de ce réveil de la pensée du XVIe siècle furent donc modérées dans le domaine social — modérées, disons-nous, pas nulles, car les guerres de religion en France montrent bien que les choses n'étaient pas tellement fixées encore qu'elles fussent à l'abri de tout choc. Au point de vue intellectuel ce fut le contraire, car les peuples étant organisés, et organisés selon le principe de l'autorité exercée par l'élément intellectuel sur le peuple, la pensée libre, même en se produisant, restait à peu près cantonnée dans ses effets parmi l'élite. Les philosophes n'eurent donc pas à avoir trop peur de penser; et l'Église avait assez de pouvoir pour contre-balancer dans les masses l'effet de leurs idées quand ils allaient trop loin; elle sévit même contre eux à maintes reprises. Les nations germaniques, au contraire, entraient à peine dans le mouvement de la civilisation à ce moment critique où la pensée européenne se renouvelait. En s'organisant, elles s'organisèrent sur le principe nouveau mis en avant par la réforme religieuse, à savoir que les peuples étaient constitués par des unités responsables, et pour leur vie morale remises à leur propre autorité sous le nom de conscience représentant la voix de Dieu. Dans ces conditions la question des conséquences, la question *pragmatique*, devenait primordiale pour le philosophe

qui dut en tenir compte dans ses spéculations. Il y avait là une sorte d'atmosphère intellectuelle à laquelle même des philosophes de la trempe de Kant n'échappèrent point. L'Angleterre, dans son île, développa plus encore le système de l'individualisme et avec lui ses conséquences. Les masses ont besoin d'autorité pour les empêcher de s'égarer, et il fallait appuyer celle de l'église protestante, si lâche, par une morale personnelle *ad hoc*[1]. Des écrivains comme Sterne, Richardson, Addison et tous les auteurs religieux et sentimentaux du XVIIIe siècle anglais y travaillèrent, tandis que les philosophes s'étudiaient à ne pas nuire à ces efforts. Mais ce n'était pas tout encore : une nouvelle révolution correspondant à la réforme religieuse eut lieu. La société se réorganisa de l'autre côté de l'Atlantique, secouant même les quelques traditions « latines » qui avaient encore pu passer en Allemagne et en Angleterre. Les idées démocratiques furent plus libres de s'y manifester que partout ailleurs ; les classes populaires affirmaient leurs droits de plus en plus, et l'équilibre social cessa presque tout à fait de dépendre d'une élite que les masses auraient suivie, pour passer à ces masses elles-mêmes. Ce changement du centre de gravité so-

1. Nous revoyons ici aux pages lumineuses de Leslie Stephen dans son *History of English Thought in the eighteenth Century* où il développe admirablement cet « esprit d'accommodement » (*love of compromise*) entre pensée pure et pensée pratique chez les penseurs anglais (I, p. 85). Voir par exemple IX, IV, 43 (vol. II, p. 357-369).

cial était de la plus haute importance; c'est-à-dire qu'un pragmatisme se recommandait de plus en plus comme la philosophie à adopter, puisqu'il fallait une philosophie pour les masses.

Et maintenant, notons-le bien, ce renouvellement n'a pas eu lieu une fois pour toutes, à l'époque du reste assez longue de l'organisation de la nation; c'est un renouvellement continu. La civilisation américaine non seulement ne se fixe guère; non seulement les quelques représentants de l'aristocratie européenne ont disparu depuis longtemps, mais les familles de ceux qui avaient fondé la nation s'en vont rapidement, et les Américains de quelques générations même ne se reproduisent guère. C'est là un fait trop connu maintenant et les discours enflammés d'un président du pays sur le « suicide de la race » sont encore présents à toutes les mémoires. Notons pourtant qu'en particulier les classes cultivées ne se reproduisent pas[1], et les autorités universitaires aussi s'en sont émues (par exemple le président Eliot de l'université Harvard). L'auteur de ces pages est lui-même dans une université dont le chiffre des professeurs s'élève à 37 — sans compter un assez

1. Si on considère avec nous que les classes intellectuelles sont plus désirables dans une nation que les autres, le problème de la dépopulation nous semble infiniment plus grave en Amérique qu'en France. On oublie beaucoup trop cet élément de la question dans les discussions. Les gros sous et les pièces d'or comptent juste autant les unes que les autres pour nos économistes. Quelle singulière aberration!

grand nombre de tuteurs, lecteurs, assistants dont d'ailleurs aucun n'est marié; sur ces 37, il y a 22 célibataires, et des 15 mariés 3 ont deux enfants, 3 ont un enfant, 9 n'ont point d'enfant. Les petits salaires sont une des principales causes de cet état de choses, et le mépris du peuple pour les gens de pensée est responsable des petits salaires. Quoi qu'il en soit, même si les Américains de race et les classes cultivées se reproduisaient à peu près, leur importance relative n'en diminuerait pas moins constamment, car les classes populaires, elles, augmentent constamment. La population ne croît que grâce à l'immigration. Le vicomte d'Avenel vient de nous donner des renseignements de première main dans son article de la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1908; on voit là combien le renouvellement est rapide et combien ce qu'on peut appeler « Américain », dans la population des États-Unis, menace d'être submergé. Avant 1880 il n'y avait que 280 000 immigrants par an; depuis 1902, 800 000; depuis 1905, on dépasse le million; en 1907 le million et demi est atteint[1]. Ces immigrants appartiennent dans l'immense majorité des cas aux classes

1. Nous avons sous les yeux des extraits d'une statistique du New-Hampshire : en 1870 la population de l'État était de 318 000 habitants, dont 273 000 étaient Américains de naissance, et 45 000 étrangers. En 1900, les indigènes ne sont plus que 243 000 et les étrangers sont 168 000. On nous donne comme représentatif l'état civil d'un village ayant enregistré dans l'année 29 mariages, 25 naissances, 40 morts.

classes non cultivées qui ont été habituées, dans leurs pays d'origine, à voir la vie sous l'aspect matériel du « struggle for life » sans merci, conception que le nouveau milieu semble plutôt sanctionner encore. Il faut encore ajouter à tout cela que la qualité des immigrants, loin de s'élever, s'abaisse plutôt. Autrefois des Irlandais, grossiers peut-être mais intelligents, et des Allemands pauvres peut-être, mais bien élevés, formaient une forte proportion des nouveaux venus; de 1840 à 1860 on comptait, sur 100 immigrants, 43 Irlandais et 35 Allemands. Aujourd'hui (1901-1906), on ne compte plus que 5 p. 100 de chacune de ces nationalités. Par contre l'immigration des autres pays jusqu'alors à peine représentés augmente sans cesse; de 1901 à 1906, on compte 28 p. 100 d'Italiens, 27 p. 100 d'Autrichiens des provinces reculées, et 20 p. 100 de Russes et de Polonais. Sans doute des énergies cachées dans ces populations produisent parfois, même aujourd'hui, des fruits magnifiques; mais ils n'échappent pas à l'action du milieu, et à mesure qu'à leur tour certains arrivent au sommet de l'échelle sociale, ils cessent de se reproduire. L'influence de cette invasion de l'élément inférieur gagnant un certain raffinement que donne naturellement le confort et la richesse, mais n'arrivant jamais à l'affinement que donne aux natures d'élite la civilisation humanitaire d'Europe, James l'exprime en ces termes choisis et nobles : « Jamais il n'y eut tant d'hommes d'inclinations dé-

cidément empiristes vis-à-vis de l'existence qu'il n'y en a de nos jours. » (*Prag.*, p. 14.)

La répercussion de tout cela est que la liberté de pensée est moindre aujourd'hui qu'autrefois, pour les raisons exposées plus haut, à savoir que dans un milieu qui ne cherche dans les idées que des moyens d'agir, et d'agir en vue du succès dans la vie pratique, il est certaines idées qu'on ne doit pas jeter dans la circulation; conclusion : muselons la pensée.

La grande ère de la nation américaine, en puissance politique, en importance sociale, est probablement devant nous; nous n'en avons encore vu que de préliminaires manifestations; demain éclipsera aujourd'hui, comme aujourd'hui a éclipsé hier. Mais la période classique, du point de vue intellectuel, littéraire, philosophique, pourrait bien être derrière. Même un Emerson, esprit brillant peut-être, mais d'une parfaite banalité, n'a d'influence aujourd'hui que parce qu'il est mort. S'il revenait et proposait ses idées a-dogmatiques, il ne réussirait guère. Ou si un pasteur s'avisait aujourd'hui subitement de quitter l'église, comme Emerson, et de prêcher des sermons laïques, cet homme eût-il le même charme de la parole, la même éloquence prenante qu'Emerson, il échouerait certainement. Tout au plus serait-il appelé à donner quelques conférences devant le public bourgeois des « Sociétés pour culture morale ». L'homme qui a réussi à se faire suivre d'un nombre très grand de gens, c'est Lyman

Abbott, qui prêche le christianisme actif, le christianisme débarrassé de dogmes secondaires, mais qui maintient tous les dogmes *pragmatiques*, ce qu'on appelle depuis Kant, en termes philosophiques, les postulats de la « raison pratique ».

Il y a à tout cela une preuve irréfutable : les églises ne se dissolvent pas, les sociétés morales laïques échouent ; nous nous répétons ; mais c'est que si d'autres ont avantage à laisser dans l'ombre ce fait si patent, nous avons les nôtres pour ne pas le laisser oublier. Souvenons-nous qu'un des livres les plus fameux dans le conflit de la croyance et de la science a été publié en Amérique : J. W. Draper *Les conflits de la science et de la religion* (1875) [1]. Sans doute ce livre n'eut jamais en Amérique le succès qu'il eut en Europe, mais aujourd'hui on ne le publierait et on ne l'écrirait jamais [2].

Tout cela indique : 1° qu'une philosophie objective est de plus en plus impossible, 2° que l'Amérique elle-même en choisira une autre, — une non objec-

1. Trad. franç. Paris, F. Alcan.

2. On nous opposera peut-être le nom de Robert Ingersoll, cet avocat éloquent qui pendant quelques années parcourut l'Amérique en faisant des conférences retentissantes contre le christianisme et la religion. C'est une exception qui confirme la règle. Il était éloquent et on l'écoutait avec plaisir ; mais on ne le suivait guère, et il fut oublié presque immédiatement après sa mort en 1899, complètement oublié. Si vous cherchiez aujourd'hui un de ses livres, vous auriez bien de la peine à le trouver. Nous avons fait une étude de son œuvre dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, de 1899 (Vol. 32, p. 512).

tive — par intérêt social, et 3° qu'il vaut mieux qu'elle choisisse ainsi, car il est indispensable, étant données les circonstances et la nature humaine, que l'homme se sente responsable de ses actions et ait le frein de la religion pour éviter l'anarchie. Nous le disons hautement : nous sommes pleinement d'accord avec James que le matérialisme, et l'agnosticisme, même s'ils étaient vrais, ne seraient « jamais universellement adoptés » (*Will to believe*, p. 126) ; nous comprenons fort bien le souci des gens intelligents, des magistrats intègres de tous les pays qui ne voient pas sans terreur les idées de responsabilité et de conscience morale avec ses postulats religieux se dissipant au vent de la critique moderne maladroitement mise à la disposition des masses ; car c'est la perte de l'influence de l'Église qui désagrège les rouages sociaux, qui rend indifférent à l'honnêteté commerciale, à la morale du mariage, qui développe l'égoïsme social, la frivolité. La vie appartient non pas au philosophe qui dit *primo philosophari deinde vivere*, mais à l'humanité qui dit dans sa masse *primo vivere deinde philosophari.* Et pourquoi le philosophe — et c'est du philosophe pragmatique que nous parlons avant tout — n'accepterait-il pas cela? Quel droit aurait-il de forcer la vérité sur les gens? Pourquoi la mêlerait-il à ses discussions.

Quel est ce sot préjugé que la vérité ait quoi que ce soit à voir avec la pratique de la vie? Il faut être arrivé à notre époque de naïve démocratie pour pou-

voir affirmer sérieusement ces énormités : que l'on peut être à la fois populaire et profond, que tout ce qui est beau est bon. Non! ce n'est pas un crime de proposer l'opportun comme le principe de la vie — le conflit ne commence que quand on veut absolument *accorder* philosophie et vie; — si l'humanité peut être plus heureuse sans philosophie, elle a bien raison de dédaigner la philosophie.

D'autre part il doit être bien entendu que celui qui veut porter dignement le nom de *philosophe* est celui qui regarde en face le problème, sous son aspect « philosophique » ; c'est celui qui refuse absolument de se prêter au rôle de faire croire à ses confrères, et peut-être à lui-même, que la vérité est mensonge et que le mensonge est vérité; disons toute notre pensée, c'est celui enfin qui déclare le pragmatisme en tant que philosophie une mystification.

Il serait plus agréable peut-être de pouvoir penser que la vie et la vérité vont la main dans la main; mais si tel n'est pas le cas, après tout, est-ce la faute de l'homme? Le pragmatisme semble en rendre la philosophie responsable : quelle prodigieuse naïveté! La philosophie constate, et voilà tout. Et s'il est des gens — et il est évident qu'il y en a, leur nombre est légion — trop délicats du côté de leur intellect pour supporter cette désharmonie entre philosophie et pratique, entre vérité et pragmatisme, à quoi bon leur en parler? Un soldat peut être cent fois plus intelligent que son chef, cependant par raison

de discipline il est fort désirable qu'il agisse comme s'il croyait en son chef. Laissons de côté les idées de Dieu, d'immortalité dont nous ne pouvons rien savoir et qui sont du domaine de la foi, mais supposons le cas que le philosophe arrive à la conviction que toutes nos belles notions de devoir, de conscience, d'honneur, sont en soi des mots et des attrape-nigauds, nous disons : qu'il garde la chose pour lui. Rien ne saurait l'obliger à propager sa conviction. En vérité, il aurait tort de le faire, car il suggérera à des gens, qui autrement n'y eussent pas songé, à y aller voir et à se faire du mauvais sang sur des idées qui les rendent malheureux. Les demi-philosophes réellement consciencieux seront beaucoup plus heureux en restant étrangers à toutes ces choses ; et les demi-philosophes sans scrupules seront moins nuisibles en ne les sachant pas ; quant au philosophe lui-même il perdra sa liberté à vouloir penser trop haut.

Voici le fait dont il importe de se bien pénétrer : ce ne sont pas les philosophes, mais les pragmatistes qui veulent à toute force sacrer « vérité » de simples principes de conduite sociale. Combien il serait préférable qu'ils restent pragmatiques jusqu'au bout ! Pourquoi s'embarrassent-ils de la philosophie qui ne leur demandait rien ? Pourquoi exiger que la philosophie *leur permette* d'organiser la vie d'une façon opportune ? De fait, s'ils suivent ce qu'elle nous dit, elle le leur défendra. Mais pourquoi cela leur impor-

taït-il? Qu'ils ne perdent donc pas leur temps à concilier à tout prix l'inconciliable. Qu'ils soient donc pragmatiques, — c'est bien, c'est humain, c'est chrétien. — Mais qu'ils ne cherchent pas à être *philosophes* pragmatiques, — car cela ne se peut pas.

En résumé, le Pragmatisme l'emportera non parce qu'il est juste, — car, quoi que soit d'ailleurs le vrai, le Pragmatisme certainement *est* faux, — mais parce qu'il est désirable. Et nous ne craignons pas de citer ici le mot de Boutroux dans son volume *Science et Religion :* « Entre deux vivants la victoire n'est pas à celui qui sait le mieux aligner des syllogismes, mais à celui dont la vitalité est la plus forte » (p. 343). Le besoin crée l'organe. Le Pragmatisme s'imposait, comme un système de morale pour les masses et s'imposera probablement de plus en plus. Il ne fallait que le formuler. James et consorts l'ont formulé, ils nous ont rendu un service. Ils l'ont ensuite approuvé ; et ils n'ont pas eu tort. Ils l'ont enfin sacré *vérité ;* — là ils ont violé la logique, ils ont insulté la vérité, et ils ont compromis leur propre œuvre[1].

1. Ajoutons aussi que l'examen de l'idée pragmatique en religion a sa place bien marquée dans son ouvrage sur la psychologie de la religion [Cf. *The varieties of religious experience*, XVIII, p. 443-5]. Mais, considérer l'excellence des résultats moraux du pragmatisme religieux comme une preuve de sa valeur théologique, ne sera jamais un argument suffisant du point de vue logique.

CHAPITRE II

SALUT POSSIBLE, MAIS IMPROBABLE

Dernière question : Était-il nécessaire d'en venir là? Peut-être pas. Les civilisations latines avaient observé le principe d'inégalité intellectuelle, qui séparait les couches sociales : la philosophie demeurait l'apanage d'une élite, et sans beaucoup de dangers. Même après la Révolution française, au XIXe siècle, la tradition a maintenu assez bien la distinction entre intellectuels et peuple, et cela jusque dans le domaine de l'art : un Victor Hugo, par exemple, est une rançon pour un Balzac ou un Stendhal. Aujourd'hui cependant, le cri de supériorité des Anglo-Saxons qui est interprété comme supériorité de démocratie sur aristocratie intellectuelle, forcera, s'il l'emporte, l'humanité à se couper la tête.

Nous espérons avoir expliqué clairement que ce qui a forcé l'introduction du pragmatisme parmi nous, c'est une fausse conception de l'individualisme, conception qui a abouti à l'absurdité de la démocratie. Pour un idéal du reste généreux, mais utopique, d'élever à la dignité d'êtres pensants tous les hommes — et qui n'aboutit qu'à déclarer responsables les non-responsables — la pensée non seulement n'est plus défendue aux masses, non seulement leur est permise, mais leur est imposée. Il en résulte que pour sauvegarder ce bel idéal d'une part, et

l'ordre social d'autre part, les penseurs devraient s'en tenir à une philosophie accessible à la foule. En d'autres termes, pour pouvoir accorder la pensée à ceux qui n'en ont que faire, on doit la retirer à ceux entre les mains de qui elle serait non seulement non-mauvaise, mais à l'occasion fort désirable pour le bien général. En ce sens donc James n'a pas tort peut-être de dire que le pragmatisme est venu pour rester, même en philosophie. Il n'est pas impossible que le philosophe tiendra compte de plus en plus des besoins sociaux, qu'il ne décriera pas le pragmatisme, mais se taira. Il lui serait difficile de cesser de penser. Mais du moins se garderait-il dorénavant d'exprimer le résultat de ses méditations.

Mais était-il nécessaire que les choses en vinssent là? Nécessaire, non! Tout au plus pourrait-on dire que c'était inévitable.

Ce qu'on est convenu d'appeler dans le monde moderne les civilisations latines, avait développé, nous avons expliqué pourquoi, une organisation sociale où les droits de la vie pouvaient être sauvegardés, et la philosophie non sacrifiée. Elles étaient en progrès sur les civilisations antiques en ce qu'elles avaient reconnu l'égalité morale des hommes dans le sens où celle-ci peut être et doit être reconnue; l'Église considérait en principe les petits, les faibles, les simples comme ayant les mêmes droits à la vie que les grands, les forts, les intelligents; ce qu'elle exprimait en ouvrant les portes du paradis à tous

indifféremment. Mais d'autre part, tout en accordant à tous ces droits moraux, elle restait fidèle au grand principe d'Aristote, de l'inégalité des hommes — du reste simple observation des données de la nature. Les privilégiés de la nature doivent avoir plus d'occasions de développer leurs talents, donc plus de liberté et en un sens plus de droits; mais ces droits plus nombreux n'étaient qu'en conséquence de plus de devoirs confiés en même temps à l'élite ; cela revenait de la part de la société à placer les responsabilités là où, équitablement, elles devaient être. L'Église du moyen âge avait même favorisé la formation de classes par naissances, et il faut être aveuglé par nos idées « progressistes » modernes pour ne pas voir ce qu'il y avait de foncièrement juste dans cette conception; il faut oublier toute cette science dont nous sommes si fiers et qui nous répète sur tous les tons l'influence de l'hérédité physique et morale, du milieu, de l'éducation, etc. A l'origine d'une société, sans doute, les plus forts acquièrent la noblesse non de naissance, mais par droit de supériorité naturelle; ensuite, cependant, ces qualités peuvent être développées de parents à enfants ; et, tout en admettant la possibilité d'exceptions en très grand nombre, il était naturel que des descendants de ces forts des premiers jours fussent des forts à leur tour et formassent, après quelque temps de mariages heureusement combinés, une classe d'élite. Il était naturel encore, et non injuste, que les moins doués par la nature

abdiquassent entre les mains des nobles, des privilèges dont l'exercice leur donnait tout profit. Le moyen âge tint compte des caprices de l'hérédité, particulièrement dans le domaine intellectuel; elle renouvela cette classe au fur et à mesure, recueillant partout ses recrues, chez les pauvres et chez les riches, chez les puissants et chez les humbles, et les élevant tous en commun dans ses écoles. Bref, le principe de sélection était aussi méthodiquement et aussi équitablement observé que possible. C'était une tâche délicate mais on tenait compte du fait fondamental de l'inégalité des hommes, des faits d'hérédité, des conditions de milieu; on tenait compte aussi des faits d'exception, — car c'est une vaine jactance d'affirmer qu'on ait attendu au XIX[e] siècle pour accepter dans l'aristocratie humaine les esprits supérieurs. Les Froissart, les Amyot, les Rabelais, les Boileau, les Voiture, les Voltaire, les Rousseau sont là pour le prouver; qu'on songe à la cour de Marguerite de Navarre, à l'hôtel de Rambouillet, aux salons des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Et la noblesse eût-elle été absolument exclusive (elle le fut souvent, cela était humain), elle ne l'est certes pas nécessairement, et le principe ne serait pas atteint par sa non-observation. Et si souvent ceux qui y tâchèrent furent déjoués par les difficultés, au moins l'idée était-elle reconnue; ainsi la masse ne gênait pas l'élite, et l'élite pas la masse, elles s'aidaient plutôt, la masse faisant pour l'élite ce qui ne demandait que des

talents médiocres, et l'élite faisant pour la masse ce qui demandait une certaine supériorité. Conception, en principe du moins, bien supérieure à la méthode paresseuse d'aujourd'hui qui consiste à n'aider en rien la nature, soi-disant pour ne pas la contrecarrer, et qui a pour résultat qu'il faut sans cesse recommencer par le commencement la formation d'une élite, et que le cerveau de l'humanité, si nous osons ainsi nous exprimer, est maintenu constamment au niveau atteint au jour où l'idéal démocratique vint à prévaloir. Nous qui nous vantons si bien de mieux connaître la nature que le moyen âge, nous nous conduisons comme si nous n'avions à son endroit pas même les notions les plus vagues. Supposez donc pour un instant que l'organisation sociale, conçue avant la Révolution, se fût continuée et existât de nos jours, et supposez — pour revenir à notre sujet particulier — que la pensée libre fût arrivée (comme de fait elle l'est) à l'idée du déterminisme dans la nature, elle n'aurait pas à se nier elle-même et à se livrer aux acrobaties du pragmatisme pour se persuader à elle-même qu'elle se trompe, car ces principes sont dangereux pour une masse ; elle aurait accepté les conséquences et aurait, au point de vue pratique, formulé une règle de conduite adaptée à cette masse, règle qui eût satisfait cette masse, et qui en même temps n'eût en rien sacrifié la dignité de la pensée, ni des avantages pragmatiques qui en résultaient pour tous.

Tout ceci, dira-t-on encore, est très beau en théorie peut-être, mais l'expérience des siècles parle contre. Nous répondons que l'expérience n'a ici en aucune façon force d'argument. Si un physicien ne sait pas faire usage de la loi de pesanteur, est-ce à dire que cette loi n'existe pas ? Si un poète ne réussit pas à faire de bons vers en observant la règle de la prosodie, en tirera-t-on la conclusion que ces règles sont mauvaises? Il reste certain que le système de l'aristocratie est basé sur des données naturelles que nous ne pouvons changer, l'inégalité des hommes, tandis que le système de la démocratie va contre ces mêmes données naturelles. Qne la société n'ait pas réussi à adapter d'une façon satisfaisante son organisation à ces faits, ne supprime point ceux-ci, et surtout on ne voit pas comment, si les hommes n'ont pas réussi avec un système se basant sur des faits, ils réussiront mieux avec un système qui les ignore ; ce serait même singulier qu'il en pût être ainsi. Il y a eu, nous ne songeons pas à le contester, sous le règne d'aristocraties passées, des abus formidables, écœurants, dégoûtants, venant de ce que les grands et les puissants abusèrent des privilèges qu'ils auraient pu employer au bénéfice de tous et s'en servirent uniquement à leur propre avantage égoïste. Y en eût-il eu cent fois plus, cela prouverait toujours seulement que des hommes puissants sont peu scrupuleux, ou que les mesures prises pour assurer les privilèges à une véritable élite n'ont pas été assez

sévères, ou que l'application du principe est moins facile qu'on n'avait pensé : mais nullement que le principe est mauvais. On a raisonné en disant: une grande quantité de pommes de l'arbre sont pourries; donc cet arbre ne peut produire que des fruits pourris; et on a abattu l'arbre: quel enfantillage! La Révolution n'a pas eu tort peut-être en disant que la ligne de démarcation alors existante, produit du développement historique, entre élite et foule, était fausse, — plutôt faussée, — mais elle a dépassé infiniment les conclusions des prémisses en assurant qu'il ne fallait plus de séparation, et en remplaçant l'aristocratie par la démocratie. Il fallait, non rejeter mais mieux interpréter les données naturelles et le concept d'aristocratie; nier, peut-être, l'aristocratie de naissance, mais maintenir l'aristocratie intellectuelle dans le sens large du mot (en politique, dans le commerce, aussi bien que dans les sciences, les arts, la philosophie). On peut parfaitement concevoir la Révolution française aboutissant à un excellent résultat sans aboutir à la démocratie. Et nous ne sommes pas sûrs même si l'aristocratie intellectuelle n'aurait pas pu sortir, après la secousse de la Révolution, de l'ancienne aristocratie; seulement il aurait fallu pour cela qu'un examen plus calme des conditions existantes, à la fin du XVIII[e] siècle, eût pu prévaloir. Mais de fait déjà l'aristocratie de robe était une aristocratie d'intelligence qui avait pris place à côté de l'ancienne; la noblesse d'épée elle-même, qui

n'avait plus de raison d'être depuis longtemps, se serait peut-être transformée. La noblesse avait le loisir, et par conséquent le pouvoir de se cultiver; c'est là que le terrain était le plus favorable pour une aristocratie intellectuelle en même temps que de naissance. Le fait d'être débarrassé des soins matériels de la vie favorise autant chez une personne bien née le développement des facultés supérieures, et génération après génération, ce seul fait donne quelque chose de naturellement raffiné que l'on n'acquiert pas à la première génération. Comparez l'œuvre de Vigny ou de Lamartine avec celle d'Hugo ou de Balzac, il y a chez les premiers la finesse, chez les seconds quelque chose de fort peut-être, mais d'inculte. On dira : mais les intellectuels ne sont pas sortis de l'aristocratie, c'est un fait: les grands noms sont Rabelais, Corneille, Molière, Voltaire, Rousseau. Soit! Et cependant il ne faut pas oublier Montaigne, d'Aubigné, Descartes, Saint-Simon, Mme de Sévigné, Retz, La Rochefoucault, Montesquieu, Buffon. Et puis les roturiers ne doivent-ils rien à la noblesse? Si, tout. Ils leur doivent un public, et c'est quelque chose d'inestimable, car il faut, pour écrire, être deux: l'auteur et le lecteur. Comparez la littérature que la France aristocratique a donnée au monde à celle de l'Amérique démocratique où précisément les deux auteurs les plus originaux, Edgar Poë et W. Whitman, sont *tabou*.

Mais reprenons notre démonstration. En France,

du reste, la tradition était fortement établie et le triomphe de la démocratie ne se fit pas tout seul. Après la Révolution de 1789, il fallut celles de 1830, de 1848, de 1871 en politique; au point de vue social, la tradition catholique aidant, une sorte d'équilibre s'était établi, et les esprits utopistes des Saint-Simon, des Fourier, des Cabet forcèrent les chefs de la nation à tenir compte toujours de plus en plus des masses, sans cependant les mettre au pouvoir. Dans le domaine intellectuel surtout, un accord tacite avait été assez vite conclu et fut longtemps maintenu (n'est même pas absolument abandonné aujourd'hui) par lequel il est entendu que ceux d'en haut seront libres dans leurs spéculations, et que ceux d'en bas auront pour les guider des *leaders* populaires de tendance pragmatique; il s'était même formé un art et une littérature bourgeoises qui s'adaptaient aux intelligences médiocres, une science populaire, etc.; un Victor Hugo était la rançon pour un Taine ou un Renan, un Alexandre Dumas était la rançon pour un Stendhal ou un Barbey d'Aurevilly, un Coppée pour un Leconte de Lisle ou un Guyau, un Jules Verne pour un Claude Bernard ou un Berthelot. Tout au travers du XIXe siècle, les deux courants s'affirment parallèlement. Tout cela était fort bien et chacun était satisfait: les uns étaient libres de développer les facultés qui honorent l'homme, étaient libres de penser: les autres recevaient de plus en plus *panem et circenses*, et même s'ils en avaient

envie l'*illusion* de la pensée. Rien n'empêchait de profiter de tous les avantages de la civilisation matérielle, des découvertes de la science, de la simplification de la vie, etc. Une société ainsi organisée pouvait aller loin ; tout en tenant compte des inégalités naturelles entre les hommes, le passage d'une classe à une autre y était aisé ; elle pouvait satisfaire chacun ; elle ne rendait pas nécessaire le mensonge pragmatique : elle ne sacrifiait point, à la partie inférieure de l'humanité, une élite.

Alors vous proposez le système des castes ? — Oui, pourquoi pas, s'il est en tous points préférable à l'autre. Allons-nous, parce que l'idéal démocratique est plus beau peut-être, à savoir que tous les hommes soient également supérieurs en intelligence, l'adopter pour toujours alors qu'il ignore complètement la réalité et a les conséquences les plus fâcheuses, qu'il condamne la race humaine à se couper la tête ? — Et, en vérité, ne sommes-nous pas ici plus pragmatiques que les pragmatistes ? Le préjugé contre certaines lignes de démarcation sociale est dû uniquement à une fausse association d'idées. Nous vivons encore sur ce principe superficiel de la Révolution, qu'un maître est nécessairement mauvais et qu'un serviteur est nécessairement bon. Ces théories simplistes peuvent faire l'affaire d'un Victor Hugo ou de démagogues ; mais certainement on ne demandera pas de démontrer qu'un bon maître est aussi bien dans les possibilités naturelles qu'un mauvais servi-

teur un esclave. Jamais le principe d'égalité n'avait été si franchement, si radicalement proclamé qu'aux États-Unis, lorsque au milieu du XIX[e] siècle ils affranchirent la race nègre; et depuis lors on se débat entre deux solutions des énormes difficultés créées par cet acte regrettable: se débarrasser des noirs ou les réduire de nouveau en esclavage (sans donner le nom d'esclavage à la chose). L'une et l'autre solution équivalent à un aveu de l'impossibilité de la démocratie. Nous avons déjà relevé ce fait que les pays où ne prévalait pas le principe démocratique avaient produit des civilisations infiniment supérieures intellectuellement. Et quant à la supériorité morale, nous attendons encore. Nous avons déjà cité ce passage d'un des articles populaires de James sur le pragmatisme. « La démocratie est sur la sellette, et personne ne sait encore comment elle sortira de l'épreuve. Les prophètes pessimistes sont nombreux autour de nous ». « Qui peut être absolument certain que l'échec ne sera pas le sort de la démocratie? Rien n'est sûr dans l'avenir; assez d'États sont pourris intérieurement, et la démocratie peut bien être sur le chemin de l'empoisonnement. D'autre part, la démocratie est une sorte de religion et nous ne pouvons accepter qu'elle soit un échec »... « Les utopies sont les plus nobles exercices de la raison humaine et personne, ayant une étincelle de raison, ne s'assiéra en fataliste devant les tableaux des gens moroses ». (*Mc Clure Magazine.*

Janvier 1908). Il y a là, en somme, un aveu [1]. Et de fait, le pragmatisme n'est-il pas justement un mouvement appelé à remédier aux maux de la démocratie : « bossisme », malhonnêteté commerciale, désagrégation de la vie de famille, indifférence pour les liens du mariage ? Il ne serait pas difficile de montrer que les difficultés dans lesquelles se débat aujourd'hui le grand peuple pragmatique viennent toutes de l'ignorance persistante, voulue, mais aveugle de l'inégalité des hommes, du refus de se plier à tout système social qui reconnaîtrait l'aristocratie comme un fait qu'on ne nie pas impunément. Au lieu de se soumettre à la nature, on veut absolument la forcer à se soumettre à nous là justement où nous le pouvons le moins, ou bien où nous sommes le moins disposés à agir (sélection artificielle de la race physiquement et moralement). Qu'est-ce que le « bossisme » ? C'est le principe aristocratique qui triomphe, en dépit de la démocratie, essayant de lui dire : défense d'entrer ; il a de si funestes résultats seulement parce que le « boss » n'étant pas reconnu par la loi, n'est pas responsable devant la loi non plus et qu'ainsi le rôle est ouvert aux coquins comme aux autres. Que signifie la malhonnêteté commerciale des masses?

1. D'autres leaders du peuple américain ont à l'occasion discuté la démocratie en ces dernières années, moins optimistes que James souvent, l'évêque épiscopalien Potter, de New-York par exemple ; et en avril 1908 l'évêque Mackay-Smith de Philadelphie a soulevé une tempête par un discours prononcé dans un club important de la ville où il exerce ses fonctions.

Ce sont les gens médiocres qui, au lieu de croire à une conscience morale et religieuse, croient à la démocratie, c'est-à-dire que chacun peut, qu'il soit bête ou intelligent, violer les règles ou les lois, alors qu'en vérité seulement les esprits supérieurs sont au-dessus des législations artificielles humaines ; les règles sont inventées pour la foule ; si tout le monde était assez intelligent pour se conduire sans elles, ces règles n'existeraient pas. Que veut dire aussi ce relâchement des mœurs familiales (pas particulièrement dans le sens de la sensualité) ? C'est que des gens qui ne sont pas capables de se conduire eux-mêmes s'arrogent cependant ce droit, et désorganisent la société sans du reste trouver plus de bonheur... Bref, partout, ces privilèges dont on accusait les aristocraties d'autrefois de ne pas savoir faire usage, on trouve très naturel aujourd'hui de les placer entre les mains de la foule. Et que dire enfin du problème des corporations ou *trusts* dans les démocraties? Nulle part mieux que là n'éclatent les contradictions de notre foi sociale actuelle. On a vu un homme de bonnes intentions à la tête de son grand peuple s'égarer dans de pitoyables impasses. Par nature il croirait à l'individualisme aristocratique et il combattrait pour la liberté d'action des grands meneurs financiers de son pays, mais en tant que serviteur qui se croit convaincu de la supériorité de la démocratie, il combat ces meneurs tant qu'il peut; le manque de base rationnelle d'action engendre chez lui le

fanatisme — il n'en a jamais été autrement. Il se meut dans un cercle vicieux, comme tout son peuple.

La solution aurait été dans l'adoption du principe naturel de l'inégalité des hommes. Il ne faut point soumettre les grands aux mêmes lois que les petits; il faut leur donner des privilèges au lieu de leur en ôter — ceci pour le bien de tous. On pourrait participer à l'honneur de former de grands hommes en leur venant en aide; on préfère former des criminels en mettant partout des lois que ces hommes d'élite *doivent* violer s'ils veulent donner la mesure de leur supériorité, s'ils veulent rester les êtres exceptionnels que la nature les a faits. Notre société fait la méchanceté des Rockefeller et des Harriman, comme elle avait fait la cruauté du galérien Jean Valjean.

Un jeune économiste américain, Ghent, socialiste d'ailleurs, a ouvert les yeux et a conclu que la démocratie devait aboutir, pour échapper à ses contradictions, à ce qu'il appelle d'un mot qui est une définition de sa théorie : le « feudalisme bienveillant » (*benevolent feudalism*). Abstraction faite des détails de l'organisation sociale concrète qu'il propose, le principe est éminemment juste : séparer les classes, laisser l'élite s'affirmer en lui faisant seulement sentir ses responsabilités; au lieu du feudalisme purement autoritaire du moyen âge, un feudalisme plus éclairé, plus humanitaire; de cette façon les droits de la

supériorité sont reconnus, et les serfs seront plus heureux eux-mêmes. Mais on n'écouta pas Ghent, pas plus que Mallock, l'auteur d'un ouvrage rempli de saines et justes idées, *Aristocracy and Evolution*. On préféra la démocratie et on fut obligé de se rejeter sur le pragmatisme.



CHAPITRE III

WILLIAM JAMES EST-IL PRAGMATISTE

Coexistence chez James de pensée pragmatique et de pensée pure. — Deux raisons ont finalement fait pencher la balance du côté pragmatiste : 1) le milieu social ; 2) le milieu académique. James réagit contre un pseudo-pragmatisme : il oppose un pragmatisme intelligent à un pragmatisme niais. — Le système des deux vérités.

Cette question peut sembler impertinente. Elle n'est pas, cependant, hors de propos.

Nous avons dû attaquer les idées d'un homme que nous considérons comme l'un des penseurs les plus alertes de notre époque ; mais, en le réfutant comme le plus brillant représentant du pragmatisme, plus d'une fois nous nous sommes demandé si réellement James appartient à cette catégorie de philosophes dont il arbore le drapeau. Essayons de traiter ce petit problème psychologique, — inséparable de quelques remarques personnelles, — sans enfreindre les règles de la bienséance.

William James est le fils de Henry James, lequel s'étant rattaché au *credo* presbytérien d'abord, et en

suite étant devenu swedenborgien, est l'auteur de *La Société rédemptrice de l'homme*, et l'auteur entre autres de ce mot qui contient virtuellement tout le pragmatisme : « Le vrai n'est vénérable qu'autant qu'il est au service du bien » (cité par Bargy : *La religion dans la Société aux États-Unis*, p. 146). On se représente donc William James élevé dans un milieu gracieusement austère, doucement mystique, de la Nouvelle-Angleterre. Mais, plus tard, comme jeune homme, il fit connaissance avec les sciences exactes, et sans doute y prit grand plaisir, puisqu'il prit son doctorat en médecine et commença par enseigner l'anatomie. D'autre part, un conflit n'eût pas de longtemps l'occasion d'éclater entre ses dispositions mystiques et ses dispositions scientifiques; il est intéressant de remarquer que James fit une partie de ses études à Genève, où, tout en étudiant l'anatomie, la physiologie et la géologie, il se retrouva dans l'atmosphère de cet esprit protestant qui, sans être aussi dur qu'on se plaît à le représenter parfois, sait ramener tout aux préoccupations morales — ou pragmatiques; — c'est le même milieu d'où est sorti Jean-Jacques Rousseau. Quand il revint en Amérique, James professa d'abord, nous venons de le dire, les sciences naturelles; puis, il enseigna la psychologie qui le rapprochait de la philosophie. Après quelques années, il publia son grand ouvrage *Psychology*, qui accuse, à côté d'un amour très sincère pour la science objective, de très pro-

fondes préoccupations morales et téléologiques. Il est facile de voir que James évite de se prononcer pour une conception mécanique de la vie quoique, tout au fond, ce doive être sa pensée. Marillier dans la dernière des études qu'il consacra à son ouvrage dans la *Revue philosophique* (février 1893) écrivait fort bien : « le caractère téléologique du système est tout d'abord frappant, et il faut pénétrer au delà du sens littéral des phrases pour s'apercevoir que très souvent c'est d'une sélection en quelque sens mécanique bien plutôt que d'un choix intentionnel qu'il s'agit. Cela, W. James ne le dit nettement nulle part et peut-être parce qu'il ne s'est point décidé en faveur de l'une des deux conceptions mais qu'il oscille sans cesse au contraire de l'une à l'autre sans l'avouer clairement » (p. 182).

James ne pouvait rester toujours dans cette position équivoque. La loyauté et la générosité même de sa belle nature s'y opposaient. Or, dans les essais et volumes qui sortirent de sa plume après *Psychology*, les préoccupations téléologiques allèrent en augmentant jusqu'au jour où il se décida à prendre à son actif les idées pragmatiques. Deux influences surtout nous paraissent avoir prévalu en dehors de ce que nous pourrions appeler les prédispositions individuelles de James.

D'abord l'atmosphère pragmatique de l'Amérique elle-même dont il a été suffisamment question dans

les pages précédentes pour que nous puissions nous dispenser d'y revenir ici. Personne ne se soustrait absolument à l'influence du milieu dans lequel il vit, et James est moralement trop humain, et intellectuellement trop pénétrant pour ne pas comprendre la valeur du pragmatisme dans la vie d'une nation comme celle que forme le peuple des États-Unis, pour ne pas l'approuver et même pour ne pas travailler à l'asseoir sur une base solide.

(Observons en passant que le frère de William, le romancier Henry James, qui a cessé tout à fait d'habiter l'Amérique est devenu un pur intellectuel, et l'est même davantage dans ses derniers romans que dans ses premiers.)

Mais une seconde influence a opéré d'une façon entièrement différente; elle est moins apparente, mais nous la croyons très réelle et fort importante; nous voulons parler d'une sorte de pseudo-philosophie, voire même de pseudo-pragmatisme envahissant de-ci et de-là le domaine de la pensée et contre laquelle il sentit la nécessité d'une réaction. Essayons d'expliquer notre pensée. Dans les sciences naturelles, l'Amérique fait des recherches aussi désintéressées, aussi objectives que n'importe quel pays; et c'est le cas aussi longtemps que les rapports de la science et de la vie pratique sont très lâches. Mais dès que ces rapports deviennent plus étroits, c'est différent. Il se forme alors deux classes de chercheurs :

1° Ceux qui se placent résolument sur le terrain pratique, sans se soucier si les vérités philosophiques qui sont à la base de leurs théories pratiques sont valables du point de vue de la raison pure, — ce sont les économistes.

2° Ceux qui insistent pour baser l'organisation sociale et morale de la vie sur des principes philosophiques, et qui dès lors ne peuvent être mis en présence d'aucune théorie philosophique sans en peser immédiatement les conclusions pratiques.

Quant à la classe des philosophes désintéressés, elle est extrêmement restreinte, c'est-à-dire de ceux qui, tout en sachant bien qu'il y a des rapports entre les vérités scientifiques ou philosophiques et la vie, étudient cependant les premières sans aucun souci de leur portée pratique, par exemple comme un astronome étudierait les astres, ou un biologiste les phénomènes de régénération physiologique, ou un mathématicien l'espace à quatre dimensions. En général, à la suite de la diffusion de l'instruction dans nos démocraties, a marché, au contraire, l'idée que toutes les choses apprises et enseignées nous doivent servir pour la direction de nos actions; que les spéculations philosophiques et les hautes mathématiques, sans compter le latin, le grec et les humanités, serviront aux hommes à se mieux conduire dans la vie morale, comme de savoir la lecture, l'écriture et l'arithmétique, met une ménagère en mesure de ne pas être trompée par un marchand déshon-

nête. Or ce n'est pas seulement un signe de superficialité que de croire naïvement à la possibilité d'appliquer dans la vie n'importe quelle vérité scientifique et philosophique; c'est positivement un danger. De fait, c'est le fanatisme avec tous ses maux, avec ses cruautés et ses stupidités; car précisément le fanatisme consiste à appliquer aveuglément un principe, sans tenir compte des circonstances qui, soit y imposent des restrictions, soit même en rendent toute application mauvaise. La science ainsi mise à contribution est un fléau social. Et ce fléau sévit fortement dans la patrie de William James. Et qu'on ne nous objecte pas que nous nous contredisons parce que nous avons montré plus haut que le peuple était pragmatique. Nous constatons simplement qu'il y a, à côté des masses et au-dessous d'une petite élite de vrais savants, une classe nombreuse de pseudo-savants, dirigée du reste par quelques universitaires et formée surtout de régents. Ces personnes, lors du grand réveil scientifique aux États-Unis il y a une vingtaine d'années, et, pour être de la fête, abandonnèrent temporairement leurs postes pour venir boire à la source empoisonnée et s'ingénièrent à appliquer les nouvelles idées philosophiques et scientifiques à tort et à travers; et, trouvant des masses encore moins préparées qu'elles à s'assimiler ces idées, elles réussirent trop souvent, dans leur enthousiasme égaré, à jeter dans la circulation des principes impossibles. Pour des raisons faciles à comprendre, la

psychologie se prêtait à cette exploitation plus que n'importe quelle science; et son application hâtive à la morale et plus encore à la pédagogie, a produit des résultats ridicules, parfois positivement funestes, dans des mains maladroites; quand ce ne serait, comme l'a fort bien relevé un jour le président Butler, de l'Université de Columbia, que de gâcher la jeunesse d'innombrables enfants, soumis, innocentes victimes de ce zèle fatal, à des méthodes sans cesse renouvelées au nom de la « Science »; rien n'est mieux fait pour empêcher de lever toute semence d'instruction et pour jeter une irrémédiable confusion dans de jeunes cerveaux; une seule méthode médiocre systématiquement suivie produirait de meilleurs fruits infiniment que mille méthodes excellentes, — et combien de ces méthodes sont excellentes? — imposées successivement. Dans ce mélange déconcertant de science et de préoccupations pratiques, on en arriva à des puérilités inconcevables. Ce fut à un point que les superbes laboratoires de psychologie où beaucoup avaient cru voir le : « Sésame, ouvre-toi! » du millénium, ont aujourd'hui un renom, pas toujours mérité, de charlatanerie. Nous nous souvenons avoir entendu, il y a quelques années, Münsterberg, le directeur du laboratoire de l'Université Harvard, faire lui-même une charge à fond devant un auditoire académique contre la psychologie expérimentale telle qu'elle est populairement conçue.

Or William James, ayant écrit l'ouvrage d'ensemble qui résume le mieux les aspirations de notre psychologie moderne, était mieux placé que nul autre pour savoir à quoi s'en tenir, et il a souvent fait servir le pragmatisme de protestation contre ces puérilités. On pourrait dire que l'un des buts de James a été d'opposer un pragmatisme intelligent à un pragmatisme niais. Sans doute, a-t-il dit à ces pseudo-philosophes, il faut tenir compte des conséquences d'une théorie dans la vie pratique, mais encore faut-il être bien sûr que les théories spéculatives auxquelles nous pouvons arriver ont en soi assez d'importance pour qu'il vaille la peine d'en faire des applications systématiques dans la vie concrète. Du reste, vous faites la plupart du temps des observations dans quelque domaine isolé, et puis, comme si le salut du monde en dépendait, vous voulez tout bouleverser pour le plaisir de faire usage de votre petite vérité. Si vous voulez prendre la philosophie sous son aspect pratique, alors les applications sont plus importantes que les principes ou les lois naturelles que vous formulez; alors, en effet, il faut *faire* des principes sociaux — comme déjà cherchent à le proposer les économistes, et au même point de vue, les politiciens, et même les prêtres ; mais vous n'êtes si audacieux d'y vouloir arriver *par la philosophie*, que parce que vous êtes trop ignorans ; vous serez toujours déconcertés par la réalité. Vous jouez aux petits bons dieux, mais en réalité vous êtes l'image des

enfants qui enveloppent une bûche dans un chiffon et croient avoir fait un poupon, ou des gamins qui chevauchent gravement sur un manche à balai. Vous êtes pragmatiques, mais vous l'êtes d'une abominable manière; vous allez à l'encontre même du but que vous vous proposez. Une intelligence si pénétrante et si vaste, capable de suivre par l'analyse consciente jusque dans ses détails l'enchevêtrement formidable des causes et des effets, est surhumaine. Quelques grands génies apparaissent quelquefois — monstres, de fait, par leur génie, — qui sont doués de facultés divinatoires extraordinaires les guidant inconsciemment; même les plus grands ne se sont jamais rendu compte que d'une infime fraction des facteurs qui les faisaient agir: toute sensation, toute pensée, toute action est, sans doute, analysable en soi, par la psychologie, mais ne sera jamais analysée de fait par des esprits limités comme les nôtres, analysée en sorte que cette analyse soit pour nous d'une valeur pragmatique. Méditons ces paroles d'Auguste Comte dans la seconde leçon de son *Cours de philosophie positive:* « Il est évident qu'après avoir conçu, d'une manière générale, l'étude de la nature comme servant de base rationnelle à l'action sur la nature, l'esprit humain doit procéder aux recherches théoriques, en faisant complètement abstraction de toute considération pratique; car nos moyens pour découvrir la vérité sont tellement faibles que, si nous ne les concentrions pas exclusivement vers ce but, et si en

cherchant la vérité, nous nous imposions en même temps la condition étrangère d'y trouver une utilité pratique immédiate, il nous serait presque toujours impossible d'y parvenir. » Et *vice versa* aussi, cessons d'embarrasser d'analyses scientifiques, philosophiques, psychologiques, le génie créateur de l'artiste par exemple, ou même, dans des sphères plus modestes, le bon sens pratique qui nous guide dans la vie réelle. La philosophie nous égare souvent parce que nous ne disposons que de *notre* philosophie qui est toujours bornée; or, si l'on veut vraiment faire de la philosophie pragmatique, il faut être plus radical, il faut être pratique *avant tout.* — Par là, James a opposé un pragmatisme à la fois plus sage et plus profond, un pragmatisme conscient de son ignorance, au pragmatisme bourgeois des pygmées savants qui l'entourent : et nous voudrions l'opposer ici bien nettement au pragmatisme de ses émules philosophiques, Schiller par exemple ou Papini. Il est, lui, pragmatique dans le sens supérieur du mot, pas dans le sens admis par le plus grand nombre, — adhérents ou non du pragmatisme; — et c'est pour attirer l'attention sur cette différence fondamentale que nous avons voulu intituler ce chapitre: « James est-il pragmatiste? » Il sépare théorie et pratique *foncièrement.* Son attitude vis-à-vis de l'occultisme par exemple, de la métapsychique, comme l'a appelé Richet, nous paraît extrêmement juste[1] :

1. Quand bien même, comme nous l'avons dit, cette attitude

quand vous m'auriez prouvé cent fois qu'un phénomène d'hallucination, ou de télépathie est théoriquement explicable par l'auto-suggestion ou par quelque autre raison naturelle, vous n'auriez rien prouvé encore, car vous n'avez pas prouvé que votre explication est la vraie : « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre, Horatio, que vous n'en rêvez dans votre philosophie. » C'est qu'il y a mille façons de rendre compte théoriquement de n'importe quel phénomène ; même un phénomène aussi simple que la chute d'une pierre peut avoir des quantités de causes différentes ; elle peut s'être détachée d'un rocher, elle peut provenir d'une explosion de mine ou de l'éruption d'un volcan, elle peut tomber d'un toit, elle peut avoir été jetée en l'air par un enfant, que sais-je encore? elle peut même tomber du ciel. Vous pouvez quelquefois croire que vous avez la vraie explication, quand vous n'avez en réalité qu'une explication « possible ». Souvenez-vous de l'histoire du nègre Rialt et de la pomme, dans les *Mille et une Nuits*, qui est un véritable apologue. Et plus les phénomènes deviennent complexes, plus ces erreurs sont possibles. Or la science, après tout, ne va guère au delà de l'explication possible. « La science, dit James dans *Will to believe*, a élaboré ses prétentions en un véritable système, sa soi-disant méthode de vérification ; et elle s'est si bien coiffée de cette méthode qu'on peut

nous semble lui avoir été suggérée par son désir de prouver l'immortalité, et les doctrines religieuses qui gravitent autour d'elle.

dire qu'elle a cessé de se soucier de la vérité pour elle-même ; elle ne veut avoir affaire qu'avec la vérité vérifiée selon sa méthode. La vérité des vérités lui serait simplement révélée, qu'elle refuserait d'y toucher » (p. 21) et ailleurs James exprime sa pensée à lui par ces mots : « Le négatif, l'alogique n'est jamais complètement banni. Quelque chose — appelez-le hasard, liberté, spontanéité, le diable, tout ce que voudrez — est encore faux, et autre, et en dehors, et non compris dans votre point de vue, même si vous étiez le plus grand des philosophes » (p. 8). Le critère pragmatique lui, n'est jamais si incertain *pour nous*.

Citons encore les derniers mots de *Varieties of religious Experience :* « L'expression totale de l'expérience humaine, quand je la considère dans sa réalité vivante, me pousse invinciblement à dépasser les étroites limites de la science proprement dite. Nul doute que le monde réel ne soit autrement constitué, beaucoup plus compliqué que la science ne l'admet. Et ainsi, des raisons à la fois objectives et subjectives me tiennent attaché à la croyance que j'exprime ici. Qui sait si la fidélité de chacun de nous à ses pauvres croyances n'aide pas Dieu lui-même à remplir plus efficacement ses grands devoirs? » Dans cette dernière phrase, comme dans toutes les opinions théologiques du livre dont nous avons tiré cette citation, James a dépassé ses prémisses, et là il ne pouvait pas plus réussir que ceux qui se faisaient

pragmatistes par petitesse d'esprit[1]. Mais le fond de sa pensée, le sens, — conscient ou inconscient — de ses écrits pragmatiques reste en somme ceci : réclamer ce que nous avons réclamé nous-même : séparer la science ou la philosophie, et la vie, — la différence étant seulement que tandis qu'il a craint de voir la vie absorbée par la philosophie, nous avons craint, s'il réussissait, de voir la philosophie, absorbée par la vie. Car, pour aboutir à ses fins, James s'est laissé aller, nous l'avons vu, à opposer précisément à l'absorption de la vie par la philosophie, l'absorption de la philosophie par la vie.

Quant à nous, nous proposons un compromis : nous ne pouvons faire abstraction de notre intelligence, nous ne pouvons pas accepter de renoncer à la philosophie pour la vie ; du reste puisque ce serait au nom de notre raison que nous déclarerions mauvaise la raison, que vaudrait cette condamnation ? nous ne pouvons sauter hors de notre ombre. D'autre part, puisqu'il est dangereux de laisser absorber la vie par la philosophie, dangereux au point de vue social, nous proposons d'adopter, pour des raisons pratiques, le système des deux vérités, une vérité philosophique indépendante des conséquences, et une vérité pragmatique, qui sera la philosophie du peuple. James,

1. Marcel Hébert relève aussi dans James pragmatiste ce reste d'hésitation de ce que nous avions signalé dans *Psychology* : « Il [James] excelle, après avoir tout démoli, à tout reconstruire par d'inattendus *over-beliefs*... » (*Le Pragmatisme*, page 97.)

pour n'avoir pas à briser complètement avec la philosophie, et pour conserver à la fois certaines données scientifiques incontestables *et* le pragmatisme, a été forcé de formuler sa croyance *philosophique* au pluralisme; nous proposons un « dualisme » pour des raisons *pratiques*. Car il ne peut pas y avoir contradiction dans la vérité (et c'est ce qu'admet implicitement l'adoption du pluralisme), mais rien ne nous empêche d'agir *comme s'il* y avait deux vérités. Reconnaître franchement que l'humanité a raison d'établir sa morale sur des principes faux, ce ne serait indigne que si nous étions responsables de ce fait que la vérité est mauvaise et le mensonge bon. La distinction du vrai philosophe a toujours été la modestie — qu'il ne faut pas confondre pourtant avec la lâcheté.

Mais encore un coup le pragmatisme, comme méthode et comme système *philosophiques*, ne commence que quand vous cessez de distinguer la philosophie et la vie (ou si on veut la morale) et il semble bien que c'est cette distinction qui importe à James avant toutes choses. Nous sommes certain qu'il défendrait cette partie de ses théories jusqu'au bout. Nous ne le sommes pas autant qu'il insisterait très fortement pour défendre cette idée fort différente que le pragmatisme *est* la vérité philosophique. Dans le chapitre qu'il a consacré à la définition de la vérité, le terme de *vérité absolue* se rencontre à plusieurs reprises. Peu importe ce qu'il entend exactement par là, ce doit être autre chose que la vérité *pragmatique*.

CONCLUSION

Selon le caractère de son ouvrage et pour que le lecteur entre plus facilement dans l'esprit propre à le comprendre, un auteur sent souvent le besoin d'en résumer l'idée dans un avant-propos. Tel a été le cas pour nous. Nous jugeons donc superflu d'ajouter une « conclusion » spéciale, mais nous prendrons la liberté de prier le lecteur consciencieux de vouloir bien relire les quelques pages qui sont en tête de ce volume, et dont maintenant il pourra mieux saisir le sens tout entier.

Si cependant on nous demandait de résumer en une phrase la thèse que nous avons essayé de défendre, nous dirions :

Nous sommes en parfaite sympathie avec l'œuvre sociale que se propose le pragmatisme — qui est en somme de rendre l'humanité aussi heureuse que possible ; — mais nous ne croyons pas que les moyens adoptés — plier la philosophie à ses exigences, et développer l'esprit de la démocratie tel qu'il est conçu aujourd'hui, — soient les seuls possibles, ni même les meilleurs. Nous ne croyons pas surtout que ce soient les plus dignes, car ils reposent sur une double erreur philosophique : l'accord de la vérité scientifique avec les aspirations humaines, et l'égalité intellectuelle et sociale des individus.

APPENDICE

APPENDICE A

SENS COMMUN ET PHILOSOPHIE[1]

> « Der gemeine Verstand hat in Sachen der Philosophie gar keine Anprüche, als die welche jeder Gegenstand der Untersuchung hat *vollkommen erklärt* zu werden. — Es is nicht etwa darum zu thun, zu beweisen dass wahr sei was er für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. » Schelling, *System des Transcendentalen Idealismus*,

Philosophie délaissée pour le « sens commun », en partie parce qu'on croit **devoir** mettre la pensée au niveau d'un public démocratique,

1. Il nous a paru que ces pages, écrites en 1897 pour servir de leçon d'ouverture à un cours public sur l'histoire du Positivisme, à la Faculté des lettres de Neuchâtel (Suisse) (et publiées *Revue philosophique*, janv. 1900), ne seraient pas déplacées dans ce volume.

Nous venions de terminer nos études; nous avions cherché à prendre contact avec les grands représentants de la science d'aujourd'hui, et il nous semblait que la philosophie hésitait à regarder en face les problèmes que les circonstances lui commandaient d'aborder, qu'elle cherchait des prétextes pour ne pas suivre a voie qui s'imposait à elle; un nouvel éclectisme nous paraissait menacer à l'horizon, non point comme il y a trois quarts de siècle pour réagir contre les grands systèmes transcendantalistes de penseurs allemands, mais pour s'opposer à l'envahissement de

en partie parce que les savants veulent protester contre la métaphysique d'autrefois.

I. Inanité du sens commun essayant de résoudre des questions de connaissance scientifique, tels que l'origine animale de l'homme. Sens commun niant les faits (raisonnement inconscient); déclarant le vrai absurde (rotondité de la terre); se contredisant lui-même (notion d'espace; rapports de cause et d'effet).

II. Sens commun devant des problèmes vitaux : problème du mal; problème de l'amour divin.

III. Naïvetés dictées par le sens commun dans l'histoire de la pensée humaine. Le sens commun offre des solutions pratiques et provisoires aux problèmes qui se posent à l'homme; ces solutions diverses se contredisent les unes les autres; le sens commun ne les coordonne jamais; il en résulte un chaos philosophique grotesque. Si le sens commun suffisait à résoudre les problèmes, jamais la philosophie n'aurait eu besoin de naître. Le sens commun suggère donc constamment de nouveaux problèmes en alignant ces réponses incohérentes, mais n'en résout point.

V. Erreur des philosophes de la méthode de sens commun : que le même qui ne sait pas et demande (le sens commun) est aussi celui qui prétend répondre, donc savoir. Solution de la difficulté : le sens

l'esprit scientifique. Nous avions pris position contre cette attitude réservée, cette réaction timorée au nom du sens commun contre l'esprit nouveau. Mais nous ne nous doutions guère qu'au moment même où nous écrivions notre leçon inaugurale dans une ville universitaire de la Suisse française, William James — que nous avions appris à aimer comme l'auteur de *Psychology* — rédigeait d'ores et déjà les essais de son volume ***The Will to believe***, premiers pas vers le pragmatisme d'aujourd'hui; et qu'une conception philosophique parente de l'éclectisme, le « pluralisme », allait être formulée systématiquement par un homme de cette envergure.

Il se trouve cependant que notre modeste manifeste de jeune professeur était une réfutation du pragmatisme avant la lettre; car le pragmatisme c'est la philosophie du sens commun. Ajoutons que certains développements que nous ne pouvions pas nous permettre dans des chapitres qui visaient les affirmations concrètes de William James et de ses émules, nous avions pu nous les permettre alors, et qu'ainsi *Sens commun et Philosophie* est à la fois comme un complément aux pages précédentes et un résumé du problème essentiel soulevé dans ce livre.

commun demande réponse à la science; la philosophie en appelle de la raison mal informée à la raison mieux informée. La philosophie opère la synthèse des résultats de la science, en contrôlant les résultats des savants dans les différents domaines, en les comparant les uns avec les autres, en les élevant peu à peu en système de connaissances; consciente du reste aujourd'hui des limites de la raison humaine, elle n'a plus la tendance à s'élever dans les sphères de la métaphysique.

La philosophie, comme objet d'étude indépendant, passe par une période critique de délaissement pour ainsi dire absolu. On ne l'attaque plus même. C'est à peine si on la discute quelquefois. Elle est mise de côté comme du vieux fer. Jusqu'à son nom qui n'est pas toujours respecté. Ainsi, en Amérique, où d'abord, selon l'usage anglais, philosophie signifiait science de la nature, ce terme est réservé à la métaphysique ; les philosophes y sont les rêveurs, ceux qui s'occupent de problèmes insolubles, creux, ou ceux qui font tenir le monde sur une pointe d'épingle, ou encore les théologiens. Le titre de philosophe donné à un psychologue constitue presque une insulte.

Que s'est-il passé ? Pendant des siècles les hommes se sont adressés à la philosophie pour la solution des problèmes qui leur tenaient le plus à cœur : comment soudainement prétendent-ils pouvoir s'en passer? — L'on a beaucoup discuté l'objet de la philosophie ; cependant, d'une façon générale, tous admettent qu'elle cherche à introduire l'unité dans nos connaissances et nos idées. Or jamais il n'y a eu tant de connaissances et tant d'idées demandant à être coordonnées et subordonnées les unes aux

autres. Les savants lancés dans leurs spécialités ne s'en troublent que rarement. La division du travail a, à ce point de vue, comme l'ont déjà relevé Comte et Mill, des effets regrettables. Pour ceux qui regardent du dehors ou d'une façon impersonnelle, c'est autre chose. Qu'on se représente un jeune étudiant de nos jours devant l'édifice confus de la science. En sortant d'un cours de théologie où on lui a parlé du peuple d'Israël selon la chronologie traditionnelle qui fixe à six mille ans avant Jésus-Christ l'origine du monde, il passe à un cours d'histoire de l'art où on lui parle des monumens égyptiens ou assyriens qui remontent à plus de vingt mille ans avant Jésus-Christ ; il se rend ensuite à un cours de géologie et y entend que l'époque de l'origine du monde doit être reculée jusqu'à des millions d'années ; et enfin à un cours d'anthropologie il apprend que rien ne s'oppose à ce que l'apparition de l'homme lui-même sur la terre soit fixée à un million d'années en arrière de nous. Il est allé dans un laboratoire de chimie ; on lui a dit que le monde est composé, ou doit être, pour les besoins de la science, conçu comme composé d'éléments infiniment petits ; puis à un cours de philosophie ou de logique, il lui est démontré de la façon la moins équivoque que l'infiniment petit, comme du reste l'infiniment grand, est inconcevable ou impensable. Un psychologue spiritualiste expose et développe la supériorité de l'esprit qui domine le corps et le régit à sa guise, l'émotion nous gagne, le corps verse des larmes, l'in-

telligence se prononce pour l'opportunité d'une action, la volonté intervient et le corps obéit à ses ordres; mais un physiologiste survient, qui établit qu'un homme doué d'un grand cerveau, ou d'un cerveau creusé de nombreuses circonvolutions est plus intelligent qu'un homme à petit cerveau ou à cerveau peu découpé; qu'un homme dont le corps contient une certaine quantité d'alcool a subitement perdu la raison, qu'une femme qui n'a pas de poitrine et peu de cheveux a un penchant irrésistible à la lubricité, qu'un homme passé à l'état d'eunuque devient femme quant au caractère, — bref qu'il n'est pour ainsi dire pas de dispositions intérieures de l'homme qui ne soient l'écho d'un état physique. Un professeur d'histoire fait toucher du doigt l'influence des grandes individualités sur le cours des affaires humaines, vouant une sorte de culte à ces apparitions providentielles à l'instar de Carlyle ou de Comte, ou les maudissant à l'instar de Proudhon pour Napoléon Ier, ou même reconstruisant l'histoire comme Renouvier dans son « Uchronie »; puis un ethnologiste ou un sociologiste affirme que les grandes personnalités de l'histoire ne sont que les enfants des circonstances, que le hasard a favorisé leur grandeur... Et l'on pourrait multiplier longtemps ces illustrations montrant que des efforts ayant pour but de mettre de l'ordre dans ce chaos ne seraient rien moins qu'inutiles, que jamais les hommes n'ont eu tant besoin de philosophie qu'aujourd'hui.

Il est parfaitement vrai que c'est précisément cet état de choses qui a suscité chez beaucoup le découragement. Comment, parmi tant de divergences, de données contradictoires de la raison elle-même, se frayer le chemin vers la vérité? Cependant les hommes n'en resteront jamais au doute, ou du moins ce ne sera jamais qu'une très petite minorité. Notre esprit est ainsi fait qu'il invente plutôt des solutions que de rester devant un problème ouvert. Du reste le vieux dilemme d'Aristote est l'écho d'une voix qui se fait entendre chez toute personne qui pense : « S'il faut philosopher, il faut philosopher; s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher [pour le démontrer]; il faut donc toujours philosopher. »

Si donc le scepticisme est l'apanage de bien peu, qu'est-ce qui a pris la place de la philosophie? Sans circonlocution, disons-le: c'est cette chose vague qu'on nomme le sens commun, qui jouit aujourd'hui de l'autorité jadis dévolue seulement aux plus grands génies de l'humanité. La réponse à tant de questions que l'on recherche dans des régions si lointaines et souvent inaccessibles, ne serait pas si loin de nous, elle serait en nous-mêmes; il suffirait de ne pas étouffer notre raison sous des subtilités et des sophismes, et elle nous offrirait spontanément un moyen de remédier aux embarras que les philosophes ont créés, en jonchant le sol des débris de nos pensées et de nos croyances.

L'idée d'en appeler au sens commun n'est pas

nouvelle. Socrate l'avait fait pour désabuser les Athéniens; puis les Sophistes. Cependant c'était pour eux une arme défensive ; ils ne s'en servaient pas tant pour construire une philosophie que pour ruiner celle qu'ils jugeaient mauvaise. Avec quelques Encyclopédistes (Voltaire à leur tête), les Écossais et les Éclectiques aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, c'est autre chose. Le sens commun est clairement et pour ainsi dire officiellement déclaré la source de la vérité. Un article de Jouffroy (cf. *Mélanges*) porte même ce terme comme titre. Aujourd'hui enfin, spectacle encore plus remarquable, nous voyons philistins et savants se coiffer du même bonnet. Sans doute ce ne sont pas les mêmes motifs exactement qui dirigent ces deux classes de personnes ; les uns remplacent la philosophie par le sens commun parce qu'ils éprouvent dans notre siècle de démocratie le besoin d'amener à leur niveau ce qu'on leur a persuadé être accessible à tous ; les autres agissent par une réaction — explicable en quelque mesure, mais fatale néanmoins — contre un certain esprit de la philosophie qui s'est manifesté dans une époque seulement peu éloignée relativement de la nôtre.

Notre but dans ces pages est au contraire de nous élever contre cette déchéance de la philosophie, et de protester contre un malentendu qui autorise un chacun à s'improviser philosophe en s'armant du sens commun comme jadis don Quichotte de son casque de carton. L'ennemi est, croyons-nous, plus dange-

reux qu'il ne paraît. Si quelques-uns de nos raisonnements semblent un peu trop simples pour paraître ici, on nous le pardonnera en songeant que le sens commun ne saurait mieux se réfuter que par le sens commun lui-même.

I

Le sens commun, livré à lui-même, ne résout rien.

Il est d'abord des cas où il s'agit uniquement de faits, et où il n'est point besoin de donner d'exemples. Ainsi pour ce qui est des discussions sur l'ancienneté du globe que nous habitons, ou de l'âge de la race humaine, il est évident que personne ne peut songer à résoudre de pareils problèmes par le seul sens commun. Ce sont des questions de science, on sait ou on ne sait pas. Il serait cependant erroné de croire que le sens commun n'ait jamais manifesté des velléités de s'immiscer dans des domaines de pure science; ou n'a-t-on jamais entendu des gens très respectables disposés à rejeter la thèse un peu troublante de l'origine animale de l'homme, au nom du simple sens commun?

Il est même des questions où la futilité de telles recherches est encore plus manifeste, et où l'on a cependant fait intervenir le sens commun. Ainsi le pourquoi des lois de la nature. Voici, par exemple, en physique, la loi de l'inertie. Elle établit que le mouvement a lieu 1° en ligne droite, 2° d'une vitesse

uniforme. Or, a dit le sens commun, si le mouvement a lieu en ligne droite, c'est que l'objet qui se meut n'ayant aucun motif de dévier soit d'un côté, soit d'un autre, continue naturellement son chemin en ligne droite. L'insuffisance de cette prétendue explication apparaît pourtant au premier coup d'œil: d'abord, qu'en sait-on si l'objet qui se meut n'a aucune raison de dévier, et ensuite fût-il même prouvé qu'il n'a aucune raison de dévier, en a-t-il une, pour autant, d'aller en ligne droite? Un homme qui se promène sans aucun but que celui de se promener, se trouve en face de trois chemins, l'un qui va devant lui, un autre qui part à droite, et un troisième à gauche. S'il n'a pas de motif de prendre celui de droite ou de gauche, en résulte-t-il qu'il en ait un pour aller devant soi? Aucun — tout au plus celui de n'avoir pas la peine de se tourner d'un côté ou de l'autre; mais c'est justement *constater* la loi d'inertie et non l'expliquer. L'existence de la loi d'inertie est un fait d'observation, et vouloir en rendre compte par le sens commun est absolument illusoire. La meilleure preuve en est qu'avant que Képler eût formulé cette loi, on n'admettait pas du tout comme naturel *a priori* le mouvement en ligne droite de l'objet qui se meut. Au contraire, Aristote considérait le cercle comme la ligne la plus simple et la plus parfaite, et dès lors son sens commun à lui — qui n'était certes pas le premier venu — disait que le mouvement normal était le mouvement circulaire. Et

les géomètres d'aujourd'hui sont du côté d'Aristote[1].

De même pour la seconde partie de la loi, le mouvement uniforme.

Le sens commun reste donc absolument sot, quand il prétend rendre compte de faits que nous ne pouvons qu'accepter tels que la nature nous les présente.

Il est des phénomènes devant lesquels le sens commun conçoit lui-même son insuffisance; mais comme l'aveu coûterait cher, on tourne la difficulté. On nie simplement des faits dûment constatés. Ainsi en psychologie, la pensée et raison inconscientes ou subconscientes. On ne s'est en effet pas fait faute en invoquant le sens commun de tourner en ridicule cette dernière « découverte » ou de l'excommunier solennellement *ex cathedra* de la science. Et cependant il est parfaitement avéré que nous pensons et raisonnons souvent sans le savoir. On s'est attaqué à un mot : raisonner, dit-on, suppose la conscience, et raisonner sans le savoir, c'est une notion absurde et contradictoire — et l'on ne voit pas qu'en parlant ainsi on affirme justement ce qui est en question. Cette faculté de raisonner, on *prétend* qu'elle appartient à l'esprit conscient seul; on ne le prouve pas. Il est devenu presque banal de rappeler les expériences

1. Encore pour Hobbes il restait indécis si la ligne droite ou la ligne courbe est celle du mouvement normal (cf. Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, p. 139). On sait le rôle symbolique du cercle et de la sphère chez Froebel : la sphère est le symbole de l'unité; l'enfant doit commencer à jouer avec une balle; le cube, qui succède à la balle, est le symbole de la diversité dans l'unité.

si concluantes sur des hypnotisés ou des anesthésiés. Nous en citons deux au passage pour mémoire.

Une personne cherche un mot qui lui est très familier, mais qu'elle ne peut retrouver à l'instant. Elle a un bras anesthésié, c'est-à-dire que tout ce qui s'y passe est étranger à la conscience. Pendant le temps de recherche, vous lui glissez dans la main anesthésique un crayon ; la main écrira le mot cherché, — présenté aux regards du sujet, il est immédiatement reconnu. Un autre exemple nous montrera que non seulement nous avons des pensées inconsciemment, mais que notre intelligence même travaille sans que nous nous en doutions. Dissimulez derrière un écran la main anesthésique, et en la dirigeant, faites-lui écrire des chiffres en colonne comme pour une addition. Ces chiffres, le sujet conscient les ignore donc ; mais demandez-lui de vous dire un nombre quelconque, il vous répondra la *somme* des chiffres écrits. Qu'est-ce là, sinon un calcul inconscient ? Le sujet fait, sans s'en douter, une opération intellectuelle pas mal compliquée. Le sens commun aura beau se révolter, il ne fera jamais que ce qui est ne soit pas. Et nous ne parlons même pas des phénomènes post-hypnotiques, dont chacun, à lui seul constitue une preuve irréfutable de l'existence d'une puissance de pensée et de volonté inconscientes.

Du reste il n'est pas besoin d'aller si loin ; on peut constater tous les jours et chez tout homme des raisonnements inconscients. Les commerçants sont nom-

breux qui, en faisant leurs additions parfaitement justes, rêvent à tout autre chose qu'à leurs chiffres. Toute personne qui écrit sans faire de fautes d'orthographe, applique sans cesse des règles de grammaire dont elle n'a, au moment d'écrire, aucune conscience ; vous l'embarrasseriez souvent fort en lui demandant de les formuler. Et chez les enfants déjà il ne manque pas d'exemples. Vous faites faire une règle de trois : « Un marchand achète pour 35 francs de drap, il en obtient 175 mètres ; combien en obtiendra-t-il pour 55 francs ? » L'enfant ne comprend pas, et pour lui aidervous proposez un problème pareil sous une forme plus simple : « Vous recevez trois pommes pour 2 sous, combien en recevrez-vous pour 4? » Il répond immédiatement 6. — Comment avez-vous fait? demandez-vous ensuite; — presque jamais l'enfant ne sait vous répondre. Nous avons fait nous-même cette expérience cent fois. L'enfant a résolu le problème, il ne sait pas comment. — Nous appelons cela un raisonnement inconscient. Un maître élevé dans la philosophie courante du sens commun se fâchera, menacera l'enfant, le punira, parce qu'il ne peut pas faire la même opération sur des nombres plus grands. C'est pourtant injuste, car si le calcul a bien réellement été fait, l'enfant ne sait cependant pas les opérations auxquelles il a eu recours; comment exiger de lui qu'il les répète sur d'autres chiffres[1] ?

1. Une observation du même caractère a été faite par Morgan, *Introduction to Comparative Psychology*, London et New-York, 1896,

Nous passons à une catégorie d'exemples où nous verrons le sens commun manifester plus apparemment encore sa complète insuffisance; il ne nie plus seulement la vérité, il la déclare absurde. Personne aujourd'hui n'en est à ignorer que la terre n'est pas le centre de l'univers, ni même du système solaire, et que la terre est ronde et habitée à peu près sur tous ses côtés[1]. Mais ces thèses vont à l'encontre du sens commun le plus élémentaire. Si l'on expose clairement au premier enfant venu la conséquence de sa croyance, c'est-à-dire qu'aux antipodes les hommes sont situés de telle façon que relativement à nous ils ont la tête en bas et les pieds en haut, l'enfant vous rit au nez. Vous avez beau démontrer qu'en bas c'est le centre de la terre et qu'il faut partir de là pour monter dans toutes les directions, la position relative du corps reste, et le sens commun continue à s'insurger contre la vérité. Et qu'on ne nous accuse pas de prendre le sens commun chez l'enfant; le sens commun est indistinctement le même partout, sans cela il n'est plus le sens commun. Du reste nous n'aurions pas de peine à le prouver même dans le cas élémentaire qui nous occupe : « Est-ce possible —

p. 229; il résout le problème par l'intervention d'une conscience marginale. — Sauf la question des mots, le point de vue de Morgan est le même que le nôtre.

1. Les faits qui militent contre la théorie de Laplace n'entrent pas en ligne de compte ici, car ils n'atteignent pas la sphéricité du globe terrestre. Voir quelques mots sur ces objections dans : *Certitude logique*, G. Milhaud, 2e édit., Paris (F. Alcan), 1898, p. 104-106.

s'écrie Lactance, un Père particulièrement hostile aux philosophes — que des hommes puissent être assez absurdes pour croire que les moissons et les arbres pendent dans le vide de l'autre côté de la terre et que les hommes ont leurs pieds situés au-dessus de leurs têtes? — Si vous leur demandez comment ils soutiennent ces monstruosités, comment les objets ne ne tombent pas loin de la terre de ce côté-là, ils vous répondent que les choses sont telles de nature, que les corps pesants tendent vers le centre [de la terre] comme les rayons d'une roue, tandis que les corps légers comme les nuages, la fumée, le feu tendent du centre vers les cieux de tous côtés. Maintenant je ne sais vraiment que dire de gens qui, une fois qu'ils se sont fourvoyés, persévèrent avec opiniâtreté dans leur *folie*, et défendent une opinion absurde par une autre. » Il peut donc arriver que le plus sérieux sens commun déclare *folie* ce qui est vérité incontestable. On ne saura rien alléguer d'autre quelques siècles plus tard à la *folie* des Colomb, des Vasco de Gama et des Magellan.

Qu'on nous permette aussi cette courte parenthèse. Ceux qui sont curieux d'en appeler au sens commun contre leurs adversaires, s'en dispensent sans trop de peine quand il s'agit d'établir leurs thèses à eux. Ainsi saint Augustin qui professe pour les partisans de la sphéricité de la terre la même pitié méprisante que Lactance, ajoute comme arguments positifs de la platitude du monde, entre autres,

les deux suivants : « Il est impossible qu'il y ait des habitants de l'autre côté de la terre puisque aucune race d'hommes parmi les descendants d'Adam n'y est mentionnée dans les Écritures », et d'ailleurs : « au jour du Jugement, les hommes de l'autre côté du globe ne pourraient pas voir le Seigneur descendant à travers les airs ».

Le sens commun jusqu'ici n'a rien expliqué, ou a contredit les faits. Nous allons examiner maintenant si le sens commun ne se contredit pas parfois lui-même. S'il en est ainsi, à moins d'admettre que la vérité elle-même est contradictoire ou qu'il y a plusieurs vérités indépendantes les unes des autres, nous serons autorisés à rejeter définitivement l'intrusion du sens commun dans l'édifice de nos connaissances.

Appliquons notre sens commun à la notion d'espace. L'espace, considéré comme tout, comprend naturellement les parties de l'espace ; en d'autres termes, ajoutez ensemble toutes les parties de l'espace et vous devez naturellement obtenir l'espace dans son entier. Supposez donc que vous estimiez les parties de l'espace à vous connues, et celles qui sont au delà, en mètres cubes, l'espace sera une somme très précise ; énorme, si l'on veut, mais enfin une somme estimable, en chiffres, de mètres cubes ; il sera un tout fini. Nous ne prétendons pas que *nous* pourrons le mesurer, mais en soi il est mesurable ;

car si vous ajoutez les unes aux autres des quantités finies, vous obtiendrez toujours une nouvelle quantité finie. Qu'on se transporte cependant aux confins de cet espace, somme totale des espaces finis, derrière lui que trouvera-t-on? De nouveau de l'espace. Essayez d'un second, d'un troisième contingent de mètres cubes, vous n'obtiendrez toujours qu'une limite entre deux espaces, mais non une limite de l'espace — et il ne nous est pas possible de penser qu'il en soit jamais autrement. C'est votre sens commun qui nous l'apprend, le même qui tout à l'heure vous disait qu'en additionnant des parties finies de l'espace vous deviez obtenir un tout de l'espace. Ainsi : l'espace est fini — donnée du sens commun; l'espace est infini — donnée du sens commun. La première thèse s'impose avec autant de force que la seconde, et la seconde avec autant de force que la première; le sens commun contredit le sens commun.

De là, de cette contradiction créée par les plus simples opérations de notre esprit entre le fini et l'infini, l'explication du fait, si étonnant au premier abord, qu'on n'ait pas encore réfuté certains soi-disant sophismes proposés par les philosophes de l'antiquité. Ainsi le célèbre argument du lièvre et de la tortue chez Zénon. Avant d'avoir franchi la dernière moitié de l'espace qui le sépare de la tortue, le lièvre n'aura pas devancé sa rivale. Or l'espace étant divisible à l'infini, il n'y aura jamais de dernière moitié; toujours l'espace restant sera divisible en-

core en deux parties. Il est impossible de trouver un sens plus commun que celui qui a dicté la fameuse théorie de Zénon, et il n'y a que les gens qui pensent que le sens commun est le « Sésame, ouvre-toi » de tout problème qui s'étonnent que d'Aristote à Hegel — après lequel on n'a plus guère essayé sérieusement, à moins qu'on admette comme solution celle proposée par M. Renouvier qui déclare seulement incompréhensible ce que Kant a déclaré contradictoire — personne n'ait réussi à réfuter Zénon.

Nous objectera-t-on de rester dans des sphères de la pensée trop éloignées de la réalité? Choisissons donc un exemple plus concret, car jusque dans les phénomènes les plus ordinaires, le sens commun peut être pris en flagrant délit de contradiction : tout phénomène a une cause, c'est la loi des lois. La cause précède l'effet, telle est la donnée du sens commun. Or comment saurons-nous ce qui est cause et ce qui est effet? Évidemment, répond encore le sens commun, il suffit de voir celui des phénomènes qui se produit le premier, c'est la cause; l'autre, celui qui se produit après, c'est l'effet. Je frotte une allumette sur une boîte préparée pour cela : elle s'allume; je mets mon doigt sur le feu, j'éprouve de la douleur ; de là je conclus bien naturellement que la cause de ma douleur est le feu, la cause du feu l'embrasement de l'allumette, la cause de l'embrasement la préparation chimique, etc., et non le contraire, que ma douleur est la cause du feu, le feu la

cause du frottement de l'allumette sur la boîte, etc. Il paraît qu'il en est ainsi au sens commun ; mais prenons un autre exemple. Je suis paralytique ; je demeure assez près d'une place d'exercice pour voir et entendre de ma fenêtre les soldats manœuvrer ; la distance est cependant suffisamment grande pour que je voie toujours d'abord les soldats manœuvrer et que j'entende, seulement après, le commandement de l'officier ; je conclurai donc : c'est la manœuvre qui est la cause, et la voix de l'officier qui est l'effet. Faites-vous transporter, dit alors le sens commun, près des soldats et tout rentrera dans l'ordre. — Au contraire, il en résultera un désordre complet dans ma tête. Dois-je croire à la manière dont les choses se passent quand je suis à ma fenêtre ou quand je suis sur la place même d'exercice ? — A la seconde, parce que la propagation de la lumière est plus rapide que la propagation du son. — Mais d'où le sait-on encore ? par expérience, sans doute : mais n'est-ce pas par l'expérience que je sais que le mouvement des soldats précède la voix du chef ; pourquoi une expérience serait-elle plus vraie que l'autre ? — Parce que votre expérience est une exception et toutes les autres dans le domaine physique l'infirment : rentrez chez vous et vous voyez les gestes de la servante suivre les ordres de la maîtresse de maison ; vous-même, si l'on vous demande un service, vous considérez votre action comme l'effet et non la cause de la demande qui

vous a été adressée. — Soit encore, mais n'arrive-t-il jamais que l'on parle après avoir vu quelque chose, comme pour constater un fait; une personne aperçoit un cheval qui passe et dit : « un cheval »; je puis donc appliquer cela à l'officier sans aller contre la vraisemblance et j'interprète ainsi les choses, je vois les soldats manœuvrer et l'officier constate et dit : « marche », « halte », « droite », « gauche ». Mais il suffit; quand on m'aura bien démontré que j'ai tort de croire si naïvement à ce qui n'est qu'une illusion de mes sens, que m'aura-t-on prouvé après tout, sinon précisément que le sens commun à lui seul est absolument insuffisant à juger sainement et d'une façon certaine les phénomènes?

II

Si l'on se décide maintenant à reconnaître qu'il y a des imperfections dans les jugements du sens commun, on dira encore, qu'après tout, ces petites contradictions n'ont guère d'importance. Dans des cas tels que celui de notre dernier exemple, nous le concédons. D'autre part, il est toujours fâcheux de s'obstiner à donner sa confiance à un guide si peu sûr, surtout quand on prétend sonder les grands problèmes humains en son nom. Ensuite est-on bien sûr que ces conséquences d'erreurs dictées par le sens commun ne sont jamais dangereuses? Ce serait

bien étrange qu'il se bornât à se tromper dans des questions d'importance secondaire. Si l'on continue l'examen que nous avons commencé, on constatera qu'en effet la voix du sens commun peut dans certains cas être singulièrement troublante quand l'homme s'en remet à elle. On accuse parfois les philosophes de jeter dans le monde des théories bouleversantes. Admettons le fait; il n'en est pas moins vrai qu'en nous appuyant sur le sens commun on arrivera à des conclusions qui peuvent rendre des points aux plus dangereuses théories qui aient jamais été énoncées par les spéculateurs les plus audacieux. C'est certainement le sens commun qui pose le problème de la liberté morale, qui affirme cette dernière d'abord et qui la nie ensuite avec une force irrésistible. Or on a à satiété montré que la question n'est point indifférente. Même les philosophes les plus convaincus de la vérité du déterminisme ont (avec bien peu d'exceptions) fait ici une concession au sens commun en faisant rentrer la liberté dans leur système par une porte dissimulée, et en la masquant plus ou moins habilement sous une apparence déterministe. Que devient en effet la morale? où vont les notions de responsabilité? qu'est-ce que le péché? Je commets une faute, je vole, pourquoi? — Par envie, répond le sens commun. — D'où me venait cette envie? — De mon caractère. — Qui me vient d'où? — De Dieu, répond aussitôt le sens commun; ou plutôt je ne puis

rendre Dieu responsable de mon acte mauvais; mon caractère me vient par l'hérédité de mes parents? — Mais à mes parents d'où vient-il? reprend le sens commun. — De leurs parents à eux... et ainsi jusqu'au premier homme. — Qui a créé le premier homme? — Dieu, dit le sens commun; ou bien, pourquoi Adam a-t-il péché? n'était-il pas libre de ne pas le faire? — Mais c'est justement la question. Dieu ne voulait pas qu'il pèche; dans ce cas n'eût-il pas dépendu de Dieu de le créer assez fort pour résister à la tentation?... Que les partisans du sens commun se désespèrent, mais surtout n'oublient pas d'en rendre responsable ce sens commun qu'ils reprochent tant aux philosophes de ne pas respecter assez.

Nous venons de parler de Dieu. Les théologiens ne sont pas rarement ceux qui invoquent de nos jours avec le plus de conviction le sens commun; nous choisirons donc un second exemple dans le domaine de la religion. Par le sens commun, Dieu est l'être qui possède les plus hautes perfections, il est, dans le langage du XIX[e] siècle, l'Être bon par excellence; il est amour, en un mot, ce qui signifie, il est bon de nature, il ne peut pas ne pas être bon, et s'il ne l'était pas nous ne l'adorerions pas. — Mais, dit le sens commun, se répondant à lui-même, si Dieu ne peut être que bon, s'il l'est de nature, quel mérite y a-t-il à cela? ou plutôt est-ce encore être bon? La brebis est douce de nature aussi; admirons-

nous chez elle cette douceur comme une qualité à laquelle elle a grand mérite? ou inversement trouvons-nous le tigre bien coupable quand nous le voyons cruel? — Au contraire; s'il n'était pas cruel il ne serait pas un tigre. — Alors que devient la bonté divine à son tour? Chacun, à ce compte, c'est-à-dire s'il ne pouvait rien faire qui fût mal, serait le meilleur qui se puisse imaginer. Et dès lors aussi, si parfois, nous hommes, nous faisons le bien qui nous coûte beaucoup, nous faisons plus que Dieu, mieux que Dieu, nous sommes meilleurs que lui... Qui n'a jamais pensé à cela? c'est si simple! Vous vous défendez à vous-même de penser à ce que vous considérez comme un blasphème. Mais le pourrez-vous longtemps? Et si, malgré vous, ces pensées surgissent de nouveau en votre esprit, est-ce le sens commun qui les bannira à jamais? Mais non, puisque, ici encore, c'est le sens commun lui-même qui les a amenées et formulées.

Étaient-ils vraiment beaucoup inférieurs à nos plats rationalistes modernes, se demande-t-on, les premiers Pères de l'Église quand ils affirmaient résolument leur *Credo etsi absurdum*, accentué par Tertullien en *Credo quia absurdum*. — *Mortuus est Dei Filius, credibile est quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est*?...

III

Nous espérons, après ce qui précède, oser, sans crainte de nous avancer trop, déclarer que le sens commun est incapable de résoudre les questions qui se posent en face de la réalité. Et même si nous nous en rapportons à nos exemples, surtout aux derniers énoncés, nous conclurons que le sens commun, loin de les résoudre, pose au contraire des problèmes, et cela de la façon la plus précise et la plus inéluctable. S'obstiner à en rester au sens commun, c'est se condamner *a priori* à demeurer éternellement *devant* les problèmes sans jamais en devenir les maîtres. Ce n'est pas le sens commun qui a découvert dans le domaine de la philosophie naturelle que l'air, l'eau, la terre et le feu ne sont point des éléments, mais des corps composés ; ce n'est pas le sens commun qui a découvert que le soleil ne tournait pas autour de la terre, mais que c'était le contraire ; et ce n'est pas le sens commun qui rendra jamais compte de l'existence de la pensée inconsciente ; ce n'est pas le sens commun, enfin, qui résoudra jamais la question si controversée de la liberté morale et tant d'autres de même importance. Dans tous ces domaines, au contraire, il reste stupide, et ni Darwin, ni Lombroso, ni même Nietzsche ne seront jamais réfutés, si on n'a à leur opposer que l'éternel sens commun. Et il est assez étrange vraiment qu'on

ait seulement conçu l'idée d'en appeler à lui, c'est-à-dire au jugement spontané et sans aucune espèce de connaissance et d'expérience dans ces domaines, des premiers hommes venus. Qu'est-ce à dire, sinon que la raison telle qu'elle se rencontre chez l'enfant ou chez l'ignorant serait naturellement autorisée à porter un jugement sur les résultats des recherches de toutes les intelligences d'élite qu'a produites l'humanité? Car en effet qu'est-ce donc que le sens commun? C'est l'enfant qui frappe le meuble auquel il s'est heurté; c'est le sauvage qui adore le fleuve qui féconde ses champs, ou le soleil qui mûrit ses moissons; c'est le grand roi oriental qui fait charger de chaînes et fouetter l'océan qui a l'audace de ne pas se plier à ses caprices de monarque absolu.

Et si vous voyez le sens commun à l'œuvre dans le domaine de la science, il ne se montre pas moins superficiel. C'est Anaximène qui proclame l'air principe de la vie, parce que si l'on met la main sur la bouche d'un homme pour l'empêcher de respirer, la vie s'en va; c'est Héraclite qui prétend à son tour que le feu est le principe de toutes choses, l'état sec étant préférable à l'état humide, comme il ressort du fait qu'un homme pris de vin perd la raison. C'est Chrysippe, le stoïcien, qui nie que le cerveau soit le siège de l'âme; ce doit être la poitrine, car la voix qui exprime à l'extérieur la pensée, sort de la poitrine et non de la tête; c'est Épicure, qui veut que

les astres soient exactement de la grandeur que nous les voyons, sous prétexte que si la distance diminuait la grandeur, elle diminuerait aussi l'intensité de la lumière; c'est l'immortel et grave Lucrèce, qui pour rendre compte de l'effroi causé au lion par le cri du coq, pense que du corps du coq émanent des atomes, lesquels, s'introduisant dans l'œil du lion, lui causent une si vive douleur que son courage ne peut y résister; c'est Sextus Empiricus qui range les rats parmi les animaux naissant par génération spontanée, parce qu'ils sortent de terre; de même les grenouilles naîtraient de la boue, et les vers du fumier...; enfin les abeilles naissent, selon le même mode, des charognes de lions, et les guêpes des charognes de chevaux; c'est Pline qui tenait pour certain que le diamant et l'or étant des substances d'égale valeur, devaient se trouver dans les mêmes régions de la terre; c'est peut-être Origène qui vénère l'obscurité de la Bible, les apôtres l'ayant ainsi voulu, « afin que les hommes studieux et amis de la sagesse qui viendraient après eux eussent à s'exercer et produire les traits de leur esprit »; c'est un Galilée même qui affirme que si l'eau monte dans la pompe c'est que la nature a horreur du vide; c'est, pour nous rapprocher des temps plus modernes, le pasteur wolfien Sack de Berlin, qui pense que si les cerises ne croissent pas en hiver, c'est qu'elles nous paraîtraient moins bonnes dans la saison froide; et que si les raisins ne mûrissent pas avant l'automne,

c'est que le jeune vin se gâterait pendant les chaleurs de l'été ; c'est jusqu'à Hegel qui, après avoir institué son système quaternaire des planètes, déclare la terre la plus parfaite du groupe auquel elle appartient, parce que, seule, elle est accompagnée d'un satellite, etc., etc.

Enfin on s'est essayé même, comme nous le rappelions déjà au début, à édifier positivement des systèmes de philosophie sur le sens commun. Reid et ses disciples et successeurs ont pitoyablement échoué. On devait franchement s'y attendre. Si le sens commun suffisait à résoudre tous les problèmes, mais il n'y aurait jamais eu de philosophie ; il n'y en aurait pas eu besoin ; des problèmes mettant la raison aux prises avec la raison n'auraient même jamais pu se présenter. Le seul fait de la possibilité d'une philosophie condamnait d'emblée la folle entreprise de Reid. Aussi la philosophie du « common sense » s'est-elle bientôt transformée, très logiquement, en éclectisme. C'est Cousin, en France, qui a doté son pays de cette chose bâtarde qui n'a de philosophie que le nom, et dont les échos se répercutent encore dans les livres, éloquents peut-être (dits aujourd'hui spiritualistes), mais où il n'y a pas l'ombre de l'esprit critique qui est le père de la philosophie. En effet l'éclectisme est la philosophie de l'opportunisme, c'est-à-dire une philosophie pour laquelle il n'y a qu'une vérité d'occasion. La liberté morale vous paraît nécessaire pour rendre compte

des phénomènes de la conscience morale, la voix du devoir et le sentiment de responsabilité — c'est bien, vous affirmez la liberté morale. Mais on n'a que faire de cette liberté s'il s'agit, par exemple, de corriger un malfaiteur; car en effet, si ce dernier devait au sens strict du mot conserver sa liberté de choix vis-à-vis de tous les différents motifs d'action qui se présentent à son esprit, les motifs que vous alléguez pour bien faire ne sauraient, sans aller contre l'hypothèse, influer jamais avec plus de force qu'aucun autre ; et, dès lors, votre œuvre est vaine ; vous pouvez encore punir un individu pour un fait passé, mais jamais rien faire pour prévenir que l'individu, livré de nouveau à lui-même ne retombe dans sa faute, — c'est bien encore, on discutera les questions relatives aux traitements des malfaiteurs (et en général toute question d'éducation) en partant de la thèse du déterminisme moral. La notion du fini est indispensable en science pour concevoir sous forme de lois les phénomènes physiques ; sans cette notion de fini toute philosophie naturelle est impossible — le monde sera donc conçu sous la notion du fini. D'autre part, en métaphysique, l'infini est la première condition pour parler d'absolu, — vous déclarez aussitôt l'univers infini. Devoir accepter forcément des données contradictoires, tel sera le sort, on n'en peut douter, de toute philosophie qui sollicite le secours du sens commun pour lever les difficultés suscitées par les différentes données de

la raison brute. Le sens commun se dirige d'après les facteurs qui sont immédiatement à sa portée, et il examine chaque problème pour soi, et comme s'il était indépendant de tous les phénomènes auxquels il n'est pas relié directement.

Le sens commun est ainsi un certain sens pratique qui réussit dans chaque occurrence particulière à circonscrire son examen pour trouver une solution appropriée au cas spécial. A ce titre il peut être évidemment très utile, mais il n'en engendre pas moins une philosophie ou une science du provisoire. Or une science parfaite, ou une science au sens propre du mot, est justement celle de *tous* les phénomènes conjointement et simultanément; elle ne peut pas être restreinte à certains phénomènes indépendamment des autres, sans être infidèle à sa mission. Voltaire, qui a toutes sortes de bonnes raisons pour parler avec respect du sens commun, n'en est pas moins forcé de reconnaître qu'il n'a pas une valeur intrinsèque bien profonde. « Sens commun », dit-il dans son Dictionnaire philosophique, « ne signifie que le bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, état mitoyen entre la stupidité et l'esprit. *Cet homme n'a pas le sens commun* est une grosse injure. *Cet homme a le sens commun* est une injure aussi. Cela veut dire qu'il n'est pas tout à fait stupide et qu'il manque de ce qu'on appelle esprit. »

Il ne faudrait jamais oublier: 1° que la vérité est

une; 2° que du reste les solutions dans les questions concrètes ont toujours leur source dans les solutions de problèmes plus généraux. C'est une profonde erreur, au fond, des partisans du sens commun que de prétendre qu'ils n'en appellent qu'au sens commun; ils font réellement appel à une science superficielle et confuse, qui est en eux et à laquelle ils s'en remettent inconsciemment, que cette science leur vienne de leur éducation, du milieu, par hérédité, ou autrement, peu importe. Jouffroy, qui ne nous semble pas avoir contribué beaucoup à éclairer la question, a cependant, dans son article sur ce sujet, donné cette définition très exacte: « Le sens commun n'est autre chose qu'une collection de solutions des questions qui agitent les philosophes: c'est donc une autre philosophie antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences indépendamment de toute recherche scientifique » (*Mélanges*, 1838, p. 145). Le sens commun parle donc lui-même au nom de cette philosophie ou de cette science antérieure; dès lors, s'il veut vraiment avoir de la valeur, il faut que ces principes fondamentaux qu'il n'établit pas, mais qu'il suppose, soient eux-mêmes à l'abri de toute critique. Si l'on nous demande, par exemple, de prononcer entre deux types d'hommes, lequel agit selon la vérité, celui qui se réjouit à la naissance d'un enfant ou celui qui se lamente dans les mêmes circonstances, c'est sans doute selon le sens commun

que vous déciderez; mais le sens commun lui-même décidera selon la réponse à un problème antérieur, le problème de ce que vaut la vie et que, par devers vous, vous considérez comme résolu; et c'est parce que vous pouvez considérer le premier comme résolu que vous pouvez répondre au second selon ce que vous nommez votre sens commun; le problème premier étant résolu de façon diamétralement opposée, le sens commun produira également des opinions diamétralement opposées. Autant donc Jouffroy a raison dans sa définition, autant il a tort quand, conformément du reste à l'école à laquelle il appartenait, il prétend que le sens commun est toujours dans le vrai. Pour qu'il pût en être ainsi, il faudrait que deux opinions contraires pussent être vraies à la fois.

3° Enfin il ne faut pas oublier non plus, quand on veut en appeler au sens commun, que si l'on peut séparer les problèmes dans la théorie, il en est autrement dans la réalité; dès lors, aussi longtemps que vous vous laissez guider dans chaque cas particulier par le sens commun, les conflits sont inévitables. Vous pouvez sans doute, dans un chapitre de morale, développer l'idée du devoir qui demande le sacrifice de votre bonheur, et dans un autre, que l'homme recherche toujours son bonheur et qu'il ne le trouve que dans l'accomplissement du devoir, vous pouvez, disons-nous, résoudre dans la théorie de ces deux façons diamétralement opposées, les

relations du devoir et du bonheur. Il suffit d'oublier dans un chapitre ce que vous avez dit dans l'autre. Mais philosophiquement, vous ne pouvez pas appliquer à la fois les deux principes. C'est toujours ou bien que le devoir est le renoncement au bonheur, ou bien que le devoir est le moyen du bonheur. Vous avez beau dire qu'il y a bonheur réel et bonheur imaginaire; vous êtes forcé de reconnaître qu'un seul est le vrai, et c'est de celui-là qu'il vous faut parler. De même que si vous distinguiez entre bonheur temporel et bonheur éternel, un seul est le bonheur au sens positif du mot et vous vous contrediriez vous-même, si, rangeant à la fois sous le même terme deux idées différentes, vous adoptiez tantôt un sens, tantôt l'autre, selon la convenance de votre discussion. En histoire naturelle de même : supposez que vous acceptiez une différence qualitative entre le règne animal et le règne végétal, vous pouvez très bien en théorie ranger les protistes dans un cours de botanique, et un autre professeur, sans inconvénient également, peut les présenter dans un cours de zoologie ; les protistes ont les caractères de l'un et de l'autre règne. Mais s'il y a une différence réelle entre les deux règnes, c'est-à-dire si un végétal n'est pas un animal, et *vice versa* un animal n'est pas un végétal, le même individu ne peut être à la fois l'un et l'autre. Nous avons dans l'histoire des sciences un exemple fameux de ce procédé dans le système astronomique de Tycho de Brahé,

essayant de réunir dans un même cadre la conception ptolémaïque et la conception copernicienne des mouvements relatifs de la terre et du soleil.

IV

Mais il est temps d'en venir à une remarque que, sans doute depuis longtemps, le lecteur a faite à part lui. Accepté que le sens commun ne résout rien, qu'il fait au contraire surgir sans cesse de nouveaux problèmes et nous entraîne, si nous l'écoutons, aux plus inextricables contradictions, qu'en est-il donc de la philosophie? — car c'est elle sans doute qu'il s'agit de mettre à la place du *caput mortuum*. Après tout, qu'est-ce que le sens commun, sinon tout simplement la raison, et à quoi veut-on faire appel dans la recherche de la vérité sinon à la raison? Et dès lors si le sens commun — ou la raison, puisque c'est tout un — échoue impitoyablement, la philosophie n'est-elle pas condamnée juste au même sort si elle se met à l'œuvre à son tour?

Il est vrai que la raison et le sens commun ne sont pas bien différents l'un de l'autre, que même si on réserve le nom de raison pour les hommes de science et celle de sens commun pour l'argumentation des masses, le sens commun, dans beaucoup de matières, plus exempt de préjugés que la pensée du savant le plus consciencieux, raisonne souvent plus juste que la raison. Il sera donc vrai enfin — comment nous

soustraire à cette conséquence?—que la philosophie fera banqueroute avec le sens commun : *si toutefois* ce qu'on demande d'elle c'est la réponse aux problèmes dont elle-même ou le sens commun nous ont révélé d'une façon si impérieuse l'existence. Mais aussi bien peut-être n'est-ce point la prétention de la philosophie, ou du moins ce ne doit et ne peut pas l'être. On ne recherche quelque chose que quand on ne l'a pas soi-même; dans ce dernier cas, c'est-à-dire si on le possède déjà, il n'est besoin d'aucune recherche. Et nous touchons ainsi immédiatement du doigt l'erreur de la méthode préconisée par les philosophes du sens commun. Pour eux, ce dernier doit jouer le rôle à la fois de celui qui pose les questions et de celui qui y répond. Or il est illogique — le sens commun lui-même en conviendra, nous l'espérons — que le même qui ne sait pas et demande, prétende répondre, c'est-à-dire savoir.

La philosophie doit prendre garde de ne pas tomber dans ce piège que lui tend la raison au nom de laquelle elle agit. *Philosophia non ipsa sapientia* — a dit Lactance, qui, en croyant lancer à la philosophie un trait mortel, n'a fait qu'exprimer un fait dont nous sommes loin de nous trouver mal — *sed quaerit sapientiam*. Et encore un coup, si la philosophie cherche la vérité, c'est assez dire qu'elle-même ne prétend l'offrir à personne.

Mais à qui la demandera-t-elle? — A la science; ou plutôt aux différentes sciences. Si le sens com-

mun se trompe, avons-nous dit, c'est qu'il en appelle à la science partielle et imparfaite que les individus portent en eux; c'est cette science qu'il faut corriger et compléter. Et nous remarquons, pour plus de clarté, que dans cette science nous rangeons la psychologie, la morale, l'esthétique, même la théorie de la connaissance ou logique. C'est le reste d'une terminologie et d'une conception démodées qui nous fait considérer généralement ces quatre disciplines comme espèces dans le genre philosophie. Toute science a un objet précis, un domaine délimité de la vérité à scruter. Or tel est certes le cas de la psychologie, de la morale, de l'esthétique et de la logique. Si l'on veut nommer ces dernières des branches de la philosophie, la mécanique, la botanique, la physiologie ont autant de droit à ce titre. Le sens que nous préconisons pour le mot philosophie, est celui qui avait longtemps prévalu en Angleterre : la philosophie n'a pas d'objet spécial, elle vise à la vérité dans son ensemble. Il ne convient pas, cependant, comme on l'a fait parfois, d'identifier la philosophie avec une science universelle dont les sciences ne seraient que les parties. On retomberait de la sorte dans l'erreur signalée pour la philosophie du sens commun, la philosophie chercherait ce qu'elle possède elle-même. Ainsi conçue d'ailleurs, elle serait destinée à n'exister que dans un avenir bien éloigné et même fort problématique, celui où la nature n'aurait plus pour nous de problème.

V

Le rôle de la philosophie, tel que nous le concevons, peut être déterminé brièvement de la façon suivante :

1° Elle crée la science, en ce sens qu'elle en montre la nécessité. En effet, en posant des problèmes — et nous avons vu qu'elle n'est guère embarrassée pour le faire — la raison réclame leur solution. Les deux origines de la philosophie et de la science se confondent au point de vue du temps ; cela est naturel puisque la deuxième a pour tâche de résoudre les problèmes posés par la première. De même anciennement le philosophe et l'homme de science n'étaient généralement qu'un. Mais un moment devait venir où cette tâche serait au-dessus de ses forces. En science, un problème résolu en amenait d'autres dont la difficulté et le nombre allaient sans cesse croissant. La science (qui devra se morceler à son tour) sollicite l'attention de l'homme tout entier, tandis que la tâche du philosophe s'étend et se complique de son côté.

2° La philosophie doit affecter une grande partie de ses forces à écarter tout ce qui est de nature à entraver les progrès de la science, soit en lui barrant sans motif le chemin, soit en contestant ses résultats positifs au nom de préjugés, soit en introduisant des éléments qui, loin d'expliquer, embarrassent au con-

traire sa marche vers le vrai. La philosophie doit encore, dans le même courant d'idées, écarter d'une façon très résolue un certain nombre de problèmes que nous pouvons d'emblée considérer comme insolubles pour les facultés de connaissances dont nous sommes doués. Quoique logiquement cette fonction soit une des premières qu'elle ait à remplir, la philosophie n'a eu conscience de cette partie de son activité qu'après toutes les autres. Cela s'explique du reste naturellement : les problèmes insolubles sont les plus grands, et se trouvent être aussi les premiers qui se posent à la raison de l'homme, les premiers, en conséquence, auxquels il s'attaque. Il les résout très grossièrement; puis il corrige ses solutions au fur et à mesure que la nécessité le lui impose, jusqu'au moment où il voit que les contradictions, loin de disparaître, s'accumulent toujours. Ce n'est qu'après des siècles d'essais qu'il renonce, et qu'enfin (avec Kant) il arrive à l'idée de démontrer qu'ils sont *a priori* insolubles, c'est-à-dire que la contradiction gît dans les lois de la pensée elle-même.

3° La philosophie examine les solutions que les hommes de science nous livrent en réponse aux problèmes posés et les déclare satisfaisantes ou non. Fréquemment elles se trouvent en désaccord avec la réalité : au philosophe, alors, à le relever et déclarer non avenu cet essai de réponse. Il n'arrive pas moins souvent qu'une solution dans tel domaine soit en conflit avec une solution dans un autre domaine de

la science; le savant étant pris à partie tout entier par l'étude spéciale qu'il poursuit, c'est ici encore au philosophe à intervenir et à signaler à l'un et à l'autre travailleur, l'objection devant laquelle il est placé en suite des découvertes de son émule. Enfin il en va de même quand, dans un même domaine, les résultats des recherches particulières sont inconciliables. — Le rôle de la philosophie, d'ailleurs, ne reste pas toujours purement négatif comme il pourrait le sembler d'après ce qui précède. Il arrive fréquemment que le philosophe soit à même de déterminer la cause du conflit, ou même à prévenir des discussions possibles entre savants. — Son but constant est celui-ci ; diriger le mouvement scientifique, remettre sur le droit chemin la science qui tend à s'égarer.

4° Enfin, par sa position indépendante et sa tâche de recueillir toutes les réponses de la science, et les comparer d'abord avec la réalité, puis entre elles, la philosophie rencontre une autre tâche encore d'une valeur considérable, celle de rendre attentif à des rapprochements possibles entre deux domaines de connaissances humaines paraissant souvent étrangers l'un à l'autre, et dans lesquels en suite de la division du travail scientifique on s'était perdu de vue. Ainsi, c'est l'intervention de la philosophie qui a provoqué l'étroite liaison entre la science du barreau et les médecins aliénistes ; c'est elle également qui a réalisé, et non sans peine, vu les préjugés qu'elle avait à vaincre,

ce rapprochement si puissant et fécond aujourd'hui entre la physiologie et la psychologie.

En résumé, la philosophie vient en aide à la science dans son immense travail d'enfantement. Socrate pratiquait la maïeutique sur les individus; la philosophie, aujourd'hui devenue plus consciente d'elle-même et de la grandeur de la science, exerce vis-à-vis de cette dernière cet art délicat. De cette façon — et non comme la Σοφια de la gnose valentinienne qui se consume d'amour pour le βυθος ou abîme, et voyant sa passion sans réponse veut absolument enfanter toute seule et finit par mettre au monde un Eκ τρωμα ou avorton informe, — de cette façon la philosophie peut espérer arriver un jour à la solution des problèmes qui lui ont donné naissance à elle-même. En d'autres mots, tout notre examen se résume en ceci : la philosophie en appelle de la raison mal informée à la raison mieux informée.

Comte a écrit dans la première leçon de son *Cours de philosophie positive* une page que nous demandons à rappeler : « Qu'une nouvelle classe de savants — dit-il — préparés par une éducation convenable, sans se livrer à la culture spéciale d'aucune branche particulière de la philosophie naturelle, s'occupe uniquement, en considérant les diverses sciences positives dans leur état actuel, à déterminer exactement l'esprit de chacune d'elles, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à résumer, s'il est possible, tous leurs principes propres en un moindre nombre de

principes communs, en se conformant sans cesse aux maximes fondamentales de la méthode positive. Qu'en même temps, les autres savants, avant de se livrer à leurs spécialités respectives, soient rendus aptes désormais, par une éducation portant sur l'ensemble des connaissances positives, à profiter immédiatement des lumières répandues par ces savants voués à l'étude des généralités, et réciproquement à rectifier leurs résultats, état de choses dont les savants actuels se rapprochent visiblement de jour en jour... Une classe distincte, incessamment contrôlée par toutes les autres, ayant pour fonction propre et permanente de lier chaque nouvelle découverte particulière au système général, on n'aura plus à craindre qu'une trop grande attention donnée aux détails empêche jamais d'apercevoir l'ensemble... » (p. 27-28). Tout cela est parfaitement vrai, et Comte lui-même l'a magnifiquement illustré dans les six volumes suivants de son « Cours ». Il n'est pas juste que les savants eux-mêmes aient charge d'une tâche qui devient de jour en jour plus considérable ; ils ont assez à faire dans leurs domaines propres. Seulement, c'est à tort que Comte parle d'une classe *nouvelle*. Il n'a trop vu dans ses prédécesseurs que des métaphysiciens obstinés, et les a trop jugés sans les étudier. Fichte, dans plusieurs de ses plus importants traités, Hegel et Schelling partout, pour prendre les plus incriminés, n'étaient que des philosophes dans le sens rêvé par Comte. Surtout Schelling est remarquable de ce point

de vue. Il n'a jamais rien voulu que d'arriver à une grande synthèse de nos connaissances. Le même idéal est devant nous que devant les plus grands spéculateurs d'autrefois. Sans doute les questions de métaphysique sont plus résolument écartées aujourd'hui ; pour longtemps on n'a plus vu de synthèse complète, de système fermé : mais c'est non pas qu'on ait renoncé à l'unité dans les connaissances, c'est seulement qu'on ne pense pas l'atteindre si facilement ; c'est non par choix, mais par nécessité.

Rappelons maintenant qu'il y a beaucoup plus de chances d'impartialité dans les résultats, si l'on a cette classe spéciale de savants philosophes, puisque la tentation de donner plus de crédit et de poids à une classe de faits est de cette façon écartée. De plus, un philosophe neutre a plus de chance de gagner la confiance générale que des spécialistes ; surtout de nos jours, où, il faut le reconnaître, la pensée vigoureuse et profonde se trouve plus souvent du côté des sciences naturelles, mais où des thèses subversives sont exprimées par ces spécialistes d'une façon qui est plutôt de nature à intimider ceux qui ne se meuvent pas ordinairement dans ces domaines. Les hommes de science eux-mêmes devraient saluer avec joie la réintégration de cette classe de travailleurs. On comprend sans doute leurs préjugés contre des philosophes qui pendant des siècles les ont tenus en échec. Mais y a-t-il quelque chose de moins scien-

tifique que de repousser les spéculations des philosophes de l'avenir, sous prétexte que celles du passé (faites du reste dans des conditions bien différentes) ne sont pas à la hauteur de nos connaissances d'aujourd'hui?

APPENDICE B

LITTÉRATURE ET CODE MORAL[1]

> Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà
>
> (PASCAL.)

Deux conceptions possibles des relations de l'art et de la morale, l'une esthétique (l'art pour l'art), l'autre didactique (art, moyen de favoriser un idéal social). Le premier prévaut chez les nations latines, le second chez les Anglo-Saxons.

Le point de vue didactique implique : 1) que l'art doit se régler sur le niveau intellectuel des masses; 2) que notre code moral actuel est final. La première théorie est désastreuse pour l'art, la seconde n'est guère soutenable. Le point de vue anglo-saxon, s'il est légitime en ce qu'il tient compte du bien-être d'une société, est faux en ce qu'il ignore les droits de l'art, tandis que le point de vue latin sauvegarde la liberté de pensée aux dépens de la moralité publique.

Il est inutile de chercher à concilier ces deux conceptions, elles sont irréductibles aux mêmes termes. Mais pourquoi ces différences de conception? C'est que les circonstances sont autres. Les Anglo-Saxons ont un seul public, le grand public, le public populaire qui compte; les Français en ont deux : le public populaire et le public intellectuel. (Avant la révolution il n'y en avait qu'un aussi, le public d'élite.) Cette

1. Ces pages, qui discutent un aspect très concret des problèmes moraux et sociaux soulevés par la question générale du pragmatisme, ont été publiées en anglais dans l'*International Journal of Ethics* (Juillet 1906), dans les circonstances indiquées dans le premier alinéa.

différence de publics explique en grande partie la supériorité des artistes latins, plus favorisés surtout parce que plus libres.
Cet avantage leur restera-t-il toujours? C'est douteux; le torrent de la démocratie emporte tout, les peuples latins seront demain où les peuples anglo-saxons sont aujourd'hui.

Voici quelques années que certains auteurs anglais — citons Pinero et Shaw — écrivent pour la scène des pièces qui ont été vivement attaquées; la liberté avec laquelle ils abordaient les problèmes de morale a vivement choqué la critique d'outre-Manche et d'outre-mer; c'étaient généralement les dramaturges français qui provoquaient des protestations de ce genre. A propos de ces discussions parfois violentes nous voudrions rechercher les principes des attitudes traditionnelles en cette matière, si différentes chez les nations dites latines et chez celles dites anglo-saxonnes[1].

Nous ne nous proposons point de discuter si les uns ont tort ou les autres raison; pas davantage d'offrir un compromis entre ces deux attitudes. Tout au contraire. Le résultat de notre examen sera que les deux points de vue sont fondamentalement irréductibles aux mêmes termes, d'expliquer pourquoi le conflit d'opinion est inévitable, et pourquoi il ne saurait y avoir conciliation. En d'autres mots, nous voudrions essayer de montrer qu'il s'agit ici d'un pro-

1. Nous employons ces termes « latins » et « anglo-saxons »; mais pour qui a lu attentivement certains passages dans le corps de ce livre, il sera clair que nous n'y attachons qu'un sens géographique, sans que cela implique nullement de notre part une croyance à une influence profonde de races.

blème qu'on ne peut pas *résoudre* peut-être, mais qu'on peut parfaitement *comprendre* mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

Et tout d'abord limitons notre sujet. Un nombre considérable d'écrivains prétendent aujourd'hui que l'art a son but en soi, c'est la théorie de l'art pour l'art qu'on favorise surtout dans les pays latins. D'autres, la forte majorité des écrivains anglais et anglo-saxons prétendent que l'art ne doit être qu'un moyen pour un but. Les premiers ont un idéal purement esthétique, les seconds un idéal didactique. Ce n'est pas exactement de cela qu'il s'agit ici. Nous voulons parler des rapports de la littérature avec la morale. Or, il serait très faux de penser, comme on le fait quelquefois aujourd'hui, que les écrivains latins se désintéressent des problèmes moraux et sociaux. Il serait même très faux de penser que ce désintéressement est l'attitude ordinaire chez les artistes français. Toutes sortes de questions pratiques sont examinées chez eux comme dans les pays anglo-saxons; la différence est tout entière en l'esprit dans lequel elles sont traitées. Les Anglo-Saxons veulent que la littérature respecte absolument les lois morales qui gouvernent nos sociétés, en montre la valeur et peut-être la beauté, et encourage le public à les observer. Les Latins prétendent que la littérature ne doit pas se considérer comme liée par des obligations de cette espèce en abordant l'étude de problèmes moraux.

Examinons premièrement le point de vue anglo-saxon. Mettant de côté toute rhétorique, leur façon d'argumenter revient à ceci : la société est établie sur certains principes moraux et sociaux qui assurent l'ordre ; suggérer des doutes, quant à la validité de ces principes, revient à ébranler les assises de la société, à fomenter le désordre et l'anarchie. Le fait même que certains hommes, grâce à des talents naturels, se trouvent occuper des positions de directeurs de conscience en quelque sorte, augmente encore leur responsabilité, vis-à-vis de la société. Quant aux opinions qu'ils expriment. Les écrivains ne devraient donc jamais discuter les problèmes de morale de façon à égarer le public.

Cette manière de voir est parfaitement légitime ; mais, en même temps, elle porte en soi des conséquences qu'il faut avouer franchement. Elle implique d'abord qu'aucun art ne saurait être cultivé qui n'est pas accessible aux masses et mis au niveau de leur intelligence. Et on nous permettra sans doute de rappeler ici que le problème de la liberté de pensée dans le traitement des questions morales est comparativement récent en art et en littérature. Il fut un temps où les livres n'étaient pas accessibles à chacun comme ils le sont aujourd'hui. L'instruction était le privilège de quelques-uns et la lecture était l'apanage des classes instruites. A notre mesure moderne, les littératures du passé étaient donc bien plus libres que celles d'à présent. Sans doute, personne de nos jours

ne sera emprisonné ou mis à la torture parce qu'il aura exprimé des idées que désapprouvent les autorités politiques ou ecclésiastiques ; mais les restrictions imposées aujourd'hui par les obligations, dites morales, par ce qu'on appelle « l'opinion publique », sont en vérité bien plus grandes que les contraintes physiques des siècles écoulés. Nous ne recherchons point ici si l'ancien point de vue est supérieur ou inférieur au nouveau; mais que la démocratie soit responsable de la limitation de la liberté de parole et de pensée dont souffrent les auteurs modernes, c'est un fait indiscutable. Cela est bien reconnu par quelques-uns de ceux qui dernièrement ont cru bon de protester contre les libertés que s'arrogeaient en littérature certains écrivains anglo-saxons. Nous avons assisté il n'y a pas longtemps à une assemblée fort nombreuse et fort choisie d'un des clubs littéraires les plus fameux de l'Amérique, où l'orateur principal, un professeur de morale assez réputé, disait en autant de mots que si l'on ne protestait pas contre la façon trop indépendante dont on traitait certains problèmes dans les romans ou au théâtre, la démocratie américaine serait très sérieusement menacée[1].

1. Au cours de l'hiver 1908 nous avons eu l'occasion de vérifier les craintes de Félix Adler — car c'est de lui qu'il s'agit. La pièce la plus audacieuse de Shaw, *Mrs Warren's Profession*, a été représentée à New-York et à Philadelphie. Une courtisane grande dame a élevé son enfant dans l'ignorance de sa vie à elle; mais la jeune fille arrive à un âge où elle comprend que quelque chose n'est pas clair dans l'existence qui lui est faite; elle interroge des amis qui

Une autre conséquence de cette façon de limiter la discussion morale est la suivante : on doit alors

répondent évasivement. La mère est mise enfin en demeure de s'expliquer; et elle fait valoir les arguments les plus plausibles pour la « profession » qu'elle a adoptée : elle a, pour échapper à la vie d'ilote à laquelle la condamnait sa position sociale très humble, accepté délibérément de satisfaire à ses besoins d'être humain en vendant son corps; ainsi elle vivra autrement qu'une bête de somme. Elle déteste d'ailleurs sa profession. Riche elle n'eût pas choisi cette existence. La scène est admirablement conduite; il n'y a rien à répondre, on ne saurait en conscience blâmer cette femme. Mais évidemment ce sont là des vérités bonnes à dire seulement à une élite capable de les entendre, et d'en faire son profit à l'occasion, mais point bonnes à dire aux masses, à un public de démocratie. Or, qu'arriva-t-il? Le public intellectuel qui aurait pu et dû comprendre la pièce, n'en voulut rien savoir pour ne pas donner occasion à d'autres, aux masses, de l'entendre; mais d'autre part, un impresario pour théâtre « populaire » monta la pièce, escomptant y faire courir les masses. Il ne se trompait pas. Nous nous occupions alors de ces problèmes « pragmatiques » et avons assisté à une représentation à Philadelphie. Nous avons vu ce public borné, absolument stupide, devant la pièce. Le mal, nous l'avouons, nous sembla moindre que nous ne pensions le trouver, mais cela était dû au fait que l'idée paraissait si fortement paradoxale qu'elle n'eut pas de prise sur les intelligences. De plus, le directeur, tout en offrant de satisfaire les instincts vils des masses, avait en même temps voulu satisfaire le goût des mêmes classes pour le mélodrame, et il improvisa une scène finale qui était à l'antipode de l'esprit de Shaw, mais à la hauteur du goût de ce public de bas étage. Les deux morceaux importants restèrent; à savoir, le plaidoyer admirable de la courtisane, et un autre plaidoyer, bien plus terrible encore, de l'associé de la courtisane, lequel gagne 30 p. 100 sur ses maisons de prostitution et ne se croit pas plus mauvais qu'un industriel qui gagne 30 p. 100 aussi en payant à ses ouvrières des salaires qui les forcent à se prostituer si elles ne veulent pas mourir de faim; mais le rideau tombe sur un morceau de belle éloquence bourgeoise : la courtisane arrache des larmes à l'auditoire en rappelant les devoirs d'une fille envers sa mère.

prendre pour accordé que notre code moral actuel est final. Or, au cours des siècles, personne ne l'ignore, les étalons moraux se sont modifiés. Notre façon moderne de concevoir le mariage, de considérer les rapports entre parents et enfants, notre attitude vis-à-vis des races inférieures, et ainsi de suite, ont subi déjà de très profondes transformations. De quel droit alors prétendrions-nous à présent avoir atteint la vérité définitive en ces questions? Certes pas en affirmant que les résultats sont parfaits. Prenons, à titre d'illustration, ce pays où les principes modernes se sont développés le plus librement, sans être empêchés par la tradition, l'Amérique : dans le domaine du mariage, l'Amérique a mérité le surnom de « pays du divorce »; dans le domaine de la politique, et comme résultat de nos idées sur la liberté civile, nous avons abouti au « bossisme ». Adopter comme permanent un système social offrant de tels résultats, ne serait point encourageant[1].

Le public n'y a rien compris et n'avait pas toujours l'air de s'amuser; il s'attendait à une immoralité de tout autre genre, à du sensualisme tout cru, et il entendit une discussion tout intellectuelle qui put le distraire un moment, mais qu'il oublia bien vite pour applaudir aux frasques d'un fils polisson qui se moque de son père, un clergyman, ancien amant de Mrs Warren.

1. On pourrait répondre que ce ne sont pas là des résultats « nécessaires » de nos idées modernes. Nous voulons bien en convenir; mais alors, que d'autres systèmes sociaux soient appréciés de même. La cruauté des maîtres n'est pas un résultat « nécessaire » du système de l'esclavage, par exemple; chacun demeure d'accord que maints planteurs, possesseurs de nègres étaient d'excellents maîtres. Supposé même que tous fussent de bons maîtres, peu de

Nous réclamons la liberté de pensée dans l'examen des problèmes philosophiques, économiques, scientifiques, jusqu'à un certain point dans les problèmes religieux, — pourquoi cette exception dans le cas des problèmes moraux? Et qu'en serait-il de nous si l'idée du caractère absolument sacré du code moral alors en vigueur, avait été maintenue strictement au temps de Socrate, du Bouddha, du Christ, de Luther, de Wesley, d'Emerson même? Les moralistes qui seraient disposés à interdire de discuter librement des sujets tels que ceux mis à la scène ou en roman par certains écrivains, sont préoccupés avant toutes choses de l'avenir de nos démocraties. Ils ne discutent pas au fond la question d'art littéraire; ils visent simplement à défendre nos sociétés égalitaires contre un art trop libre, dangereux pour elles.

Notre conclusion est celle-ci : le point de vue anglo-saxon est légitime en ce qu'il tient compte de l'idéal social du temps présent; et *faux* en ce qu'il ne tient pas compte de l'art. Le problème n'est pas résolu; l'un de ses éléments est simplement ignoré.

Il n'est pas besoin d'exposer au long le point de vue des nations latines, puisqu'il est juste l'opposé de celui que nous venons de considérer. Le Français, par exemple, semble ne se soucier nullement, ou se soucier en tous cas fort peu, des conséquences

personnes de nos jours se prononceraient en faveur de l'esclavage. Il en est de même ailleurs.

immédiates, quand il défend dans ses œuvres d'art des théories qui ne sont point susceptibles d'être équitablement et justement appréciées par le grand public. Il écrit comme si les masses à l'esprit médiocre n'existaient pas, ou du moins comme si ces masses devaient avoir au moins assez d'intelligence pour laisser de côté ce qu'elles ne peuvent entendre. De cette façon, si un écrivain a quelque idée de valeur à proposer et à défendre, il parle, absolument indifférent aux conséquences; il en résulte qu'il peut, à l'occasion, faire beaucoup de mal; on déformera ses idées, on s'autorisera de ses thèses pour justifier la soif du gain, du plaisir, la satisfaction des passions de toutes sortes.

Tandis que le point de vue anglo-saxon, comme nous venons de le voir, sauvegarde la moralité publique aux dépens de la liberté en art et en pensée, le point de vue latin *vice versa* sauvegarde la liberté de pensée et d'expression artistique aux dépens de la moralité publique dans les conditions actuelles de la société.

Une fois que ces vérités ont été bien comprises avec toutes leurs conséquences logiques dans la vie pratique, la thèse émise dans les remarques du début de ce chapitre ne pourra guère être contestée, à savoir que les deux points de vue sont irréductibles aux mêmes termes, aussi longtemps du moins que leurs représentants demeurent conséquents avec les

prémisses adoptées : ou vous vous placez sur ce terrain que des idées qui sont dangereuses au point de vue social doivent être supprimées, ou vous admettez que les droits de la pensée libre sont supérieurs, sont plus importants que n'importe quelles conséquences morales qui pourraient résulter de l'expression d'idées indépendantes. Dans le premier cas vous limitez nécessairement la liberté de l'art; dans le second cas vous ignorez les conditions de bien-être de la démocratie moderne.

Mais pourquoi en est-il ainsi? Nous voulons dire : comment se fait-il que deux pays adoptent des attitudes si absolument opposées dans leur conception de l'art?

Le genre de littérature produit dépend en grande partie, nous l'avons rappelé déjà, de ce que réclame le public qui lit; et quand il y a de profonds contrastes dans la culture, l'éducation, les conditions sociales du peuple, le public doit être différent aussi. Il est futile de critiquer des écrivains au point de vue abstrait; leurs œuvres devraient être jugées par rapport au public spécial pour lequel elles ont été composées.

Or, que l'on compare par exemple deux pays comme l'Amérique et la France, on sera frappé de cette différence fondamentale : en Amérique, il n'y a, peut-on dire, qu'un public, le grand public; en France cette unité n'existe point; il y a au moins deux

publics. Il est vrai qu'avant la Révolution il n'y en avait qu'un aussi, le public cultivé : la masse des gens ne savaient même ni lire, ni écrire. Mais après la Révolution, les conditions ont changé ; la démocratie a bientôt créé un public pour une littérature populaire, et celle-ci ne tarda pas à être inventée[1]. Toutefois dès que cette tendance se manifesta, maints auteurs de marque s'opposèrent à ce système de rabaisser la littérature au niveau de la démocratie sociale, et maintinrent l'idéal d'une littérature destinée à l'aristocratie intellectuelle. La lutte continua durant tout le xixe siècle (qu'on se rappelle les noms de Musset, Vigny, Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Flaubert, Leconte de l'Isle, Villiers de l'Isle-Adam, etc.). Même après que l'idéal démocratique l'eut emporté dans la vie politique et sociale, une protestation fortement organisée eut lieu contre son introduction en littérature et en art ; nous faisons allusion au mouvement connu sous le nom de « symbolisme », lequel était dirigé essentiellement contre l'invasion de l'esprit *bourgeois* dans des sphères où, moins que partout ailleurs il n'a sa place.

Ces efforts n'ont pas été vains, car il y a bien aujourd'hui en France deux littératures évoluant parallèlement : la vieille littérature traditionnelle,

1. Il serait peut-être plus juste de dire ré-inventée, car la littérature du Moyen âge, avant la Renaissance et l'époque classique, avant l'âge intellectuel de la littérature, avait bien été essentiellement populaire.

artistique qui réclame, pour être comprise, une solide culture (et dans laquelle les symbolistes modernes sont des continuateurs des classiques, quand on ne juge pas superficiellement les choses); et la littérature populaire[1]. Les auteurs français ne sont pas contraints ainsi de se maintenir dans une malheureuse médiocrité pour trouver des lecteurs; cela ne veut pas dire qu'il n'en soit point qui le fassent; mais d'une façon générale, un auteur se décide au début de sa carrière pour l'art d' « en haut », ou l'art d' « en bas ». Une littérature considérable existe déjà pour les masses (qu'on songe à Paul de Kock. Sue, Dumas père, Ohnet, etc.); quant aux écrivains qui abordent un sujet sérieusement et le traitent à fond, ils peuvent compter sur un autre public qui les entendra, un public plus restreint sans doute, le public d'élite.

Il existe un certain nombre de cas isolés d'auteurs du type supérieur qui sont lus aussi par le grand public, tels Zola et Maupassant; la raison en est que leur art de conter peut procurer de la jouissance même à des gens qui ne se soucient pas le moins du monde du reste, et ne comprennent pas leur philosophie ; c'est comme les fables de La Fontaine qui font les délices des enfants et des penseurs

1. J'ai esquissé brièvement l'histoire de ces conflits entre les deux littératures en France depuis l'époque de la Révolution jusqu'à l'aube du xxe siècle, dans le *Bookman*, de New-York, novembre 1902.

profonds — pour des raisons bien différentes, il n'est pas besoin de le démontrer. Il est un autre cas exceptionnel qu'on nous objecterait si nous ne l'expliquions également, c'est celui de Victor Hugo ; sa philosophie est banale au possible (et nous le disons même après les louables efforts de Renouvier de le réhabiliter comme penseur), et pour cette raison il est goûté par les masses en même temps que méprisé par l'élite ; d'autre part son incomparable maîtrise de la langue française lui vaudra éternellement l'admiration des critiques les plus exigeants.

Qu'on cesse donc d'examiner ce problème des relations de l'art et du code moral, en partant de l'auteur ; qu'on cesse de regarder le public comme une sorte d'entité neutre dans la question ; qu'on considère au contraire ce public comme un facteur vivant, lequel, absorbant la littérature, réagit sur sa production selon son degré de culture et d'idéal intellectuel — et le problème entier est transformé, et, nous l'osons dire, se présente sous son vrai jour. Il est impossible d'arriver à une solution théorique, valable pour tous les temps et pour tous les lieux, une théorie *sub specie aeternitatis;* la vérité est qu'une œuvre d'art — roman, drame, tableau — peut être excellente dans un pays et mauvaise dans un autre, et même dans un seul pays peut être excellente ou détestable selon les différents publics qui la lisent et l'apprécient. Le fameux mot de Pascal que nous avons inscrit comme épigraphe en tête de cet essai :

« Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » ne peut point être pris dans son sens ironique parmi les hommes ; il exprime des conditions de la réalité ; il y a plus, à mesure que l'esprit démocratique gagnera en puissance, ce mot devra de plus en plus être pris au pied de la lettre.

Nous ne serons plus surpris dès lors de l'attitude prise vis-à-vis de la littérature française (de l'élite) et vis-à-vis des drames de Pinero et de Shaw par la majorité des moralistes d'Amérique et même d'Angleterre ; ils lisent nos auteurs et les jugent mauvais, parce qu'ils ne les trouvent point adaptés à leur public, aux masses démocratiques. Mais en France, la partie intellectuelle de la société forme un public à part qui non seulement supporte fort bien un traitement des problèmes sociaux qui serait peu désirable pour les masses, mais qui, bien plus, n'aurait que faire d'un auteur qui se bornerait à ressasser des idées conventionnelles ; pour eux, un auteur qui n'a rien à dire que ce que chacun connaît, n'a qu'à se taire.

Quand on se rappelle que presque toutes nos idées sociales orthodoxes furent un jour hétérodoxes, on est bien obligé de penser que les notions morales d'aujourd'hui céderont la place à d'autres avec le temps. Les nouvelles idées font leur chemin lentement ; mais une fois émises par des représentants d'une élite, elles pénétreront graduellement dans les couches inférieures. Et c'est pour cela que, même dans le domaine moral, une aristocratie intellec-

tuelle est nécessaire et contribuera peu à peu au bien-être général.

Les moralistes anglo-saxons eux-mêmes, par le seul fait qu'ils essayent de protéger les masses contre des idées qu'elles ne sont pas capables de s'assimiler, admettent l'existence d'une sphère de la pensée au-dessus de l'intelligence commune. Ils concèdent par là la valeur d'une élite indépendante. Il est remarquable du reste qu'ils étudient après tout, pour eux-mêmes, la littérature intellectuelle de la France, et non la populaire, pour s'en occuper dans leurs journaux et revues. C'est même grâce à cela qu'un malentendu constant règne entre les deux pays ; c'est que, en effet, par ces journaux et revues, la littérature destinée à l'élite intellectuelle en France est sans cesse discutée et appréciée devant le public général (populaire) en Amérique — public auquel elle n'était point destinée et pour lequel elle n'est pas bonne. De là ces jugements si sévères, au point de vue moral, à l'endroit de certains produits de la littérature française[1]. Ces critiques seraient fondées seulement si ces œuvres avaient été destinées au grand public — ce qui n'est pas le cas.

De tout ce qui vient d'être dit, nous ne tirerons plus qu'une seule conclusion avant de terminer. On voit que les auteurs de réelle valeur en France, grâce

1. Est-il besoin de dire que nous distinguons entre littérature d'élite et littérature pornographique?

à la liberté dont ils jouissent de pouvoir toucher à tous les sujets, même aux questions morales les plus délicates, ont des avantages extraordinaires quand on compare leur situation à celle des écrivains d'autres pays. Les auteurs américains, par exemple, à cause des égards qu'ils doivent à un public qu'il faut ménager, sont fortement empêchés, les circonstances sociales les privant de leur liberté. Il est équitable d'en tenir compte dans les louanges accordées aux premiers et dans les blâmes adressés aux seconds.

Peut-on s'attendre à ce que les conditions favorables dont jouissent les arts en France persistent indéfiniment? De nombreuses plaintes s'y sont élevées contre la « démocratisation » forcée de la littérature — qui suit de fort près le triomphe de la démocratie dans la vie sociale. Beaucoup ont maudit les bienfaits de la démocratie, car ils y voient la condamnation irrévocable de leurs idées artistiques, et ils se refusent à payer ce prix pour certains progrès sociaux indéniables. Selon eux, il y a incompatibilité entre l'art et la démocratie. Nous n'y contredisons pas; cependant, ces protestations semblent assez oiseuses : essayer de s'opposer au courant formidable de la démocratie, c'est vouloir élever une digue de sable contre la marée de l'Océan. Renan, que ce problème a beaucoup préoccupé, nous paraît avoir résumé la situation aussi bien qu'on peut le faire: S'opposer à l'inévitable est futile;

l'évolution sociale moderne doit suivre son cours. Que les quelques rêveurs incorrigibles qui errent par le monde essayent de vivre sans vouloir convertir les peuples à leurs idéals. S'ils laissent le monde tranquille, le monde de son côté les laissera en paix; et dans leur solitude, ils seront peut-être bien plus heureux qu'ils ne pensent.

Dans cette résignation il y a sans doute une note de pessimisme. Pourrait-on l'atténuer légèrement en examinant de plus près les conditions sociales présentes? Peut-être. Parallèlement au développement de la démocratie, un autre courant se manifeste qui en est du reste un résultat direct, celui du cosmopolitisme; les effets de ce courant se feront sans doute sentir dans les sphères élevées de la vie comme ailleurs. Les classes intellectuelles des différentes nations, au lieu de demeurer comme complètement isolées les unes des autres, pourraient bien entrer en rapports plus intimes et affirmer davantage leur vitalité par la solidarité, enfin assumer mieux qu'elles ne le font actuellement la direction morale du monde. Certains indices prouvent une marche lente mais sûre dans ce sens — mais c'est un sujet qui ne rentre plus dans le cadre de cette étude.

TABLE DES MATIÈRES


Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

PRAGMATISME ET MODERNISME

TROISIÈME PARTIE

PRAGMATISME ET VÉRITÉ

APPENDICES





Paris. — Typ. Philippe Renouard, 19, rue des Saints-Pères. — 47977.

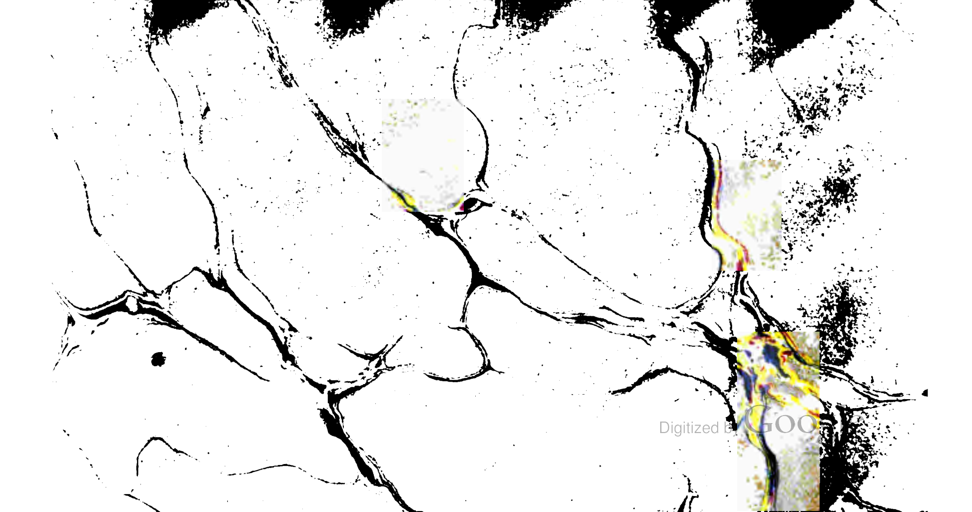
EXTRAIT DU CATALOGUE.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

BARDOUX. — **Psych. de l'Angleterre cont.** 2 vol. T. I. 7 fr. 50. — T. II. 5 fr.
BAYET. — **L'idée de bien.** 3 fr. 75
BAZAILLAS. — **La vie personnelle.** 5 fr.
— **Musique et inconscience.** 5 fr.
BELOT. — **Etudes de morale positive.** 7 fr. 50
H. BERGSON. — **Matière et mémoire.** 5ᵉ éd. 5 fr.
— **Données imméd. de la conscience.** 3 fr. 75
— **L'évolution créatrice.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
BINET. — **Les révélations de l'écriture.** 5 fr.
BOIRAC. — **L'idée de phénomène.** 5 fr.
— **La psychologie inconnue.** 5 fr.
BOUGLÉ. — **Les idées égalitaires.** 2ᵉ éd. 3 fr. 75
E. BOUTROUX. — **Etudes d'histoire de la philosophie.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
V. BROCHARD. — **De l'erreur** 2ᵉ éd. 5 fr.
CHIDE. — **Le mobilisme moderne.** 5 fr.
COLLINS. — **Résumé de la phil. de Spencer.** 10 fr.
COSENTINI. — **La sociologie génétique.** 3 fr. 75
DAURIAC. — **L'esprit musical.** 5 fr.
DELVAILLE. — **Vie sociale et éducation.** 3 fr. 75
DUMAS. — **La tristesse et la joie.** 7 fr. 50
— **Psychol. de deux Messies positivistes.** 5 fr.
DURKHEIM. — **Division du travail social.** 7 fr. 50
— **Le suicide,** étude sociologique. 7 fr. 50
— **Année sociol.** 1896-97 à 1900-1901, chac. 10 fr.
Années 1901-2 à 1905-6, chacune. 12 fr. 50
DRAGHICESCO. — **Probl. de la conscience.** 3 fr. 75
DWELSHAUVERS. — **Synthèse mentale.** 5 fr.
V. EGGER. — **La parole intérieure.** 2ᵉ édit. 5 fr.
ENRIQUES. — **Les probl. de la science et la logique.** 3 fr. 75
EVELLIN. — **La raison pure.** 5 fr.
FINOT. — **Le préjugé des races.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Philosophie de la longévité.** 12ᵉ édit. 5 fr.
FOUCAULT. — **Le rêve.** 5 fr.
A. FOUILLÉE. — **Liberté et déterminisme.** 7 fr. 50
— **Systèmes de morale contemporains.** 7 fr. 50
— **Morale, art et religion** d'ap. Guyau. 3 fr. 75
— **L'avenir de la métaphysique.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **L'évolut. des idées-forces.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 15 fr.
— **Tempérament et caractère.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement positiviste.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement idéaliste.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral.** 7 fr. 50
— **Esquisse psych. des peuples europ.** 10 fr.
— **Nietzsche et l'immoralisme.** 5 fr.
— **Le moralisme de Kant.** 7 fr. 50
— **Elém. sociol. de la morale.** 7 fr. 50
— **Morale des idées-forces.** 7 fr. 50
FOURNIÈRE. — **Théories socialistes.** 7 fr. 50
GAROFALO. — **La criminologie.** 5ᵉ édit. 7 fr. 50
GLEY. — **Psychologie physiol. et pathol.** 5 fr.
GRASSET. — **Demifous et demiresponsables.** 5 fr.
— **Introd. physiol. à la philosophie.** 5 fr.
G. DE GREEF. — **Transform. social.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— **La sociologie économique.** 3 fr. 75
GUYAU. — **Morale anglaise contemp.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Probl. de l'esthétique cont.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Morale sans obligation ni sanction.** 5 fr.
— **L'art au point de vue sociol.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **Hérédité et éducation.** 3ᵉ édit. 5 fr.
— **L'irréligion de l'avenir.** 5ᵉ édit. 7 fr. 50
HALÉVY. — **Radical. philos.** 3 vol. 22 fr. 50
HANNEQUIN. — **Histoire des sciences et de la philos.** 2 vol. 15 fr.
— **L'hypothèse des atomes.** 7 fr. 50
HARTENBERG. — **Les timides et la timidité.** 5 fr.
— **Physionomie et caractère.** 5 fr.
HÉBERT. — **L'évolution de la foi catholique.** 5 fr.
— **Le divin.** 5 fr.
HÉMON. — **Philos. de M. Sully Prudhomme.** 7 fr. 50
HERMANT ET VAN DE WAELE. — **La logique contemporaine.** 5 fr.
HOFFDING. — **Philos. moderne.** 2ᵉ éd. 2 v. 20 fr.
— **Esquisse d'une psychologie.** 4ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Philosophes contemporains.** 2ᵉ éd. 3 fr. 75
— **Philosophie de la religion.** 7 fr. 50
HUBERT et MAUSS. — **Mélang. d'hist. des relig.** 5 fr.
IOTEYKO et STEFANOWSKA. — **La douleur.** 5 fr.
ISAMBERT. — **Idées socialistes.** 7 fr. 50
JACOBY. — **La sélection chez l'homme.** 10 fr.
PIERRE JANET. — **L'autom. psych.** 5ᵉ édit. 7 fr. 50
JASTROW. — **La subconscience.** 7 fr. 50
KEIM. — **Helvétius.** 10 fr.
LACOMBE. — **Individus et soc. chez Taine.** 7.50
LANDRY. — **Morale rationnelle.** 5 fr.
LANESSAN. — **La morale des religions.** 10 fr.
— **La morale naturelle.** 7 fr. 50
LAPIE. — **Logique de la volonté.** 7 fr. 50
LAUVRIÈRE. — **Edgar Poe.** 10 fr.
GUSTAVE LE BON. — **Psychologie du socialisme.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
M.-A. LEBLOND. — **L'Idéal du XIXᵉ siècle.** 5 fr.
LE DANTEC. — **L'unité dans l'être vivant.** 7 fr. 50
— **Les limites du connaissable.** 2ᵉ éd. 3 fr. 75
XAVIER LÉON. — **Philosophie de Fichte.** 10 fr.
E.-BERNARD LEROY. — **Le langage.** 5 fr.
LÉVY-BRUHL. — **Philosophie de Jacobi.** 5 fr.
— **Philos. d'Aug. Comte.** 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— **La morale et la science des mœurs.** 3ᵉ éd. 5 fr.
LIARD. — **Descartes.** 2ᵉ édit. 5 fr.
— **Science positive et métaph.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
H. LICHTENBERGER. — **Richard Wagner.** 10 fr.
— **Henri Heine penseur.** 3 fr. 75
OSSIP-LOURIÉ. — **Philos. russe cont.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **Psychol. des romanciers russes** 7 fr. 50
LUBAC. — **Psychologie rationnelle.** 3 fr. 75
LUQUET. — **Idées génér. de psychologie.** 5 fr.
LYON. — **Idéalisme anglais au XVIIIᵉ siècle.** 7 fr. 50
— **Enseignement et religion.** 3 fr. 75
H. MARION. — **Solidarité morale.** 6ᵉ éd. 5 fr.
MYERS. — **La personnalité humaine.** 7 fr. 50
NAYRAC. — **L'attention.** 3 fr. 75
NOVICOW. — **Justice et expansion de la vie.** 7 fr. 50
OLDENBERG. — **La religion du Véda.** 10 fr.
— **Le Bouddha.** 2ᵉ éd. 7 fr. 50
PALANTE. — **Combat pour l'individu.** 3 fr. 75
F. PAULHAN. — **Les caractères.** 3ᵉ éd. 5 fr.
— **Les mensonges du caractère.** 5 fr.
— **Le mensonge de l'art.** 5 fr.
J. PAYOT. — **Educ. de la volonté.** 30ᵉ éd. 10 fr.
— **La croyance.** 2ᵉ éd. 5 fr.
PILLON. — **L'année philos.** 1890 à 1907, chac. 5 fr.
SULLY PRUDHOMME. — **La religion selon Pascal** 7 fr. 50
RAGEOT. — **Le succès.** 3 fr. 75
RAUH. — **La méthode dans la psych.** 5 fr.
— **L'expérience morale.** 2ᵉ édit. 3 fr. 75
G. RENARD. — **La méthode scientifique de l'histoire littéraire.** 10 fr.
TH. RIBOT. — **Hérédité psychologique.** 7 fr. 50
— **La psychologie anglaise contemp.** 7 fr. 50
— **La psychologie allemande contemp.** 7 fr. 50
— **Psychologie des sentiments.** 7ᵉ éd. 7 fr. 50
— **L'évolution des idées génér.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **L'imagination créatrice.** 3ᵉ éd. 5 fr.
— **La logique des sentiments.** 3ᵉ éd. 3 fr. 75
— **Essais sur les passions.** 2ᵉ édit. 3 fr. 75
RIEMANN. — **L'esthétique musicale.** 5 fr.
RIGNANO. — **Transmis. des caractères.** 5 fr.
RUSSELL. — **La philosophie de Leibniz.** 3 fr. 75
RUYSSEN. — **Evolution du jugement.** 5 fr.
A. SABATIER. — **Philos. de l'effort.** 2ᵉ édit. 7 fr. 50
SAINT-PAUL. — **Le langage intérieur.** 5 fr.
A. SCHINZ. — **Anti-pragmatisme.** 5 fr.
SCHOPENHAUER. — **Sagesse dans la vie.** 5 fr.
— **Le monde comme volonté.** 3 vol. 22 fr. 50
SÉAILLES. — **Le génie dans l'art.** 3ᵉ éd. 5 fr.
— **La philosophie de Renouvier.** 7 fr. 50
SIGHELE. — **Foule criminelle.** 2ᵉ éd. 5 fr.
SOLLIER. — **Le problème de la mémoire.** 3 fr. 75
— **Psychologie de l'idiot.** 2ᵉ éd. 5 fr.
— **Le mécanisme des émotions.** 5 fr.
P. SOURIAU. — **L'esthét. du mouvement.** 5 fr.
— **La beauté rationnelle.** 10 fr.
— **La suggestion dans l'art.** 2ᵉ éd. 5 fr.
G. TARDE. — **La logique sociale.** 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— **Les lois de l'imitation.** 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— **L'opposition universelle.** 7 fr. 50
— **L'opinion et la foule.** 2ᵉ édit. 5 fr.
— **Psychologie économique.** 2 vol. 15 fr.
TARDIEU. — **L'ennui.** 5 fr.
THOMAS. — **L'éduc. des sentiments.** 4ᵉ éd. 5 fr.
TISSERAND. — **L'anthrop. de M. de Biran.** 10 fr.
WAYNBAUM. — **La physionomie.** 5 fr.
WEBER. — **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 7 fr. 50




YC 32120
B832
S3
185484
Schinz
Digitized by Google

